

# 中国生命智慧

《易经》《道德经》《坛经》心证



郭照第 著



人民出版社





中国生命智慧

《易经》《道德经》《坛经》心证

ISBN 978-7-01-009648-3



9 787010 096483 >

定价：46.00元



郭昭第 著

中国生命智慧  
《易经》  
《道德经》  
《坛经》心证



人民出版社

责任编辑:李之美

版式设计:四色土图文设计工作室

### 图书在版编目(CIP)数据

中国生命智慧:《易经》、《道德经》、《坛经》心证/郭昭第 著.

-北京:人民出版社,2011.4

ISBN 978-7-01-009648-3

I. ①中… II. ①郭… III. ①周易-研究②老子-研究③坛经-研究

IV. ①B221.5②B223.15③B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 015769 号

### 中国生命智慧:《易经》、《道德经》、《坛经》心证

ZHONGGUO SHENGMING ZHIHUI:《YIJING》、《DAODEJING》、《TANJING》XINZHENG

郭昭第 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京凌奇印刷有限责任公司印刷 新华书店经销

2011 年 4 月第 1 版 2011 年 4 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:23.25

字数:370 千字 印数:0,001-4,000 册

ISBN 978-7-01-009648-3 定价:46.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539



## 目录

### 1 / 绪论

### 17 / 第一章 《易经》及其生命智慧

#### 17 / 第一节 《易经》：中国生命智慧的原始经典

#### 34 / 第二节 《易经》生命智慧阐释



**133 / 第二章 《道德经》及其生命智慧**

**133 / 第一节 《道德经》：中国生命智慧之反智论经典**

**157 / 第二节 《道德经》生命智慧阐释**

245 / 第三章 《坛经》及其生命智慧

245 / 第一节 《坛经》：中国生命智慧之尚智论经典

262 / 第二节 《坛经》生命智慧阐释

353 / 结 语

359 / 主要参考文献

365 / 后 记

# 绪 论

虽然近年来人们在使用“经典”这个概念时存在着降低水准、甚至无节制贬值的现象,但真正意义的经典应该是至高无上的,是一个民族最高生命智慧的结晶,是整个民族对人类的最伟大、最突出贡献的集中体现形式。经典之所以成为经典,除了人们特定年代所形成的圣典崇拜心理之外,主要还是因为经典本身具有开启后人生命智慧的独特作用,具有非常突出的全民性与永久性,能够长久地甚至数千年地影响某一民族乃至全人类的思维习惯与生活方式。经典作为某个民族乃至整个人类生命智慧的最高体现形式,应该受到人们的长期尊崇,应该成为永远地尊崇的典范与实践的指南。

## 一、重视中国生命智慧经典的意义

西方社会虽然也发生过政治乃至文化革命,但往往只是实行政教分离,并没有取缔宗教在教化人心、提供精神支柱方面的功能,并没有从根本上削弱乃至否定经典的价值与作用。虽然 20 世纪的解构主义也曾经出现过否定传统的思潮,但充其量只是一种思想界的思想革命,并未得到全社会尤其政治的推波助澜,乃至成为一种社会政治思潮,而且诸如芝加哥大学等开设有“伟大的经典”课程,有些西方教育家甚至将讲授经典的课程称为永恒课程,将开设永恒课程的教育称为永恒教育。与西方相比,中国的五四运动得到了政治的支持,在较长历史阶段成为一种社会政治思潮,乃至影响了普通民众的思维习惯与生活方式。五四新文化运动的历史意义是深远的,也有一些值得反思的经验和教训。其实行政治革命乃至逐渐取缔儒家甚至传统文化在教化人心、提供精神支柱方面的主要作用的做法,并非无缘无故的,

甚至也在一定程度上体现了历史发展的某些必然性。我们应该看到,西方文化与中国文化的较量是经历了三个阶段的:第一阶段是明末传教士东来到鸦片战争爆发,这一阶段是真正的文化交流时期;第二阶段是鸦片战争到五四运动时期,这一阶段的中国人开始意识到西方的船坚炮利,于是提出了中体西用的文化观念,但洋务运动的失败最终使他们认识到西方文化的优点并不仅仅在于船坚炮利,更在于政治制度,但辛亥革命的失败又一次教训了中国人,使人们认识到中国的落后并不仅仅在于政治制度,乃在于整个中国文化,于是产生了全盘西化的思想,历史就进入第三阶段。但全盘西化观念的横行无阻,并没有像五四精英们所想象的那样从根本上改变中国的面貌,倒是中国早有的重视自我道德修养,强调人与人、人与自然和谐关系的伟大民族传统也遭到了前所未有的破坏。于是历史才有可能进入第四阶段,使我们在经历了中体西用、全盘西化的偏颇之后,有信心完成中西文化的真正的有生命融合的阶段。因为对西方文化的学习,需要一种自主自立的思想气度,一种超越现实功利的意愿和一种敢于正视人类存在深层意义的勇气,而这正是五四以来的许多知识分子所缺乏的。

欲亡一国之民,必先亡一国之文化。近代中国的真正悲剧不仅在于经济的落后,更在于民族自尊的缺失。现代中国的这一问题归根结底开始于五四精英们错误地将国家的落后归罪于文化的落后。余英时指出:五四运动的错误在于,“未能建立起接受西方文化的正确态度,未能了解文化的再造不在形式而在精神,不在躯壳而在生命,并且它所提出的‘全盘西化’的偏激口号也因过于损伤民族自尊心无法为一般人所接受。五四运动为什么有这样的错误呢?最根本、最重要的原因是我们太忽略对自己的了解”。<sup>①</sup>20世纪中国文化的构成基本上是由东洋派、西洋派和本土派构成的。其中东洋派以鲁迅、郭沫若等为代表,主要是留学日本,在日本间接地感知了一些西洋文明的印象,并不真正了解西洋文明实质,也没有十分透彻地把握中国最高生命智慧,甚至并没有系统地研究过代表中国生命最高智慧的经典的一批中国知识分子构成。这批知识分子虽然一生的文化修养甚至思维定

<sup>①</sup> 余英时:《五四文化精神的反省与检讨》,《文化评论与中国情怀》上,广西师范大学出版社2006年版,第155—156页。

式受制于中国文化精神,却自始至终不承认中国文化的价值。西洋派,以胡适为代表,主要是一些留学欧美国家直接而且真切了解了西洋文明真实现状的知识分子构成,这批知识分子虽然青年时代极力张扬西洋文明,甚至极端地批判了中国文明乃至东方文明,但中年乃至晚年基本上走向了其反面,由中国文明的反对者转而成为中国文明的研究者、张扬者,其中如方东美等可能转变得较快,他们往往以后来的实际行动纠正了青年时代的片面与浅薄。本土派以熊十力、梁漱溟等为代表,他们虽然没有走出国门,却总是喜欢将中国文明放在世界文明的大背景中去观照和透视,每每能够发现中国文化精神,而且从来没有丧失过自信。其中为数不多的学者如马一浮,既留学过日本、欧美国家,同时又对中国乃至东方文明十分精通,很大程度上避免了上述所有派别的片面与偏激,而且以融会贯通中国乃至世界文明而显示出绝无仅有的魄力与气度,属于中国文明的真正脊梁。纵观 20 世纪中国文明的最高成就,虽然本土派与融合派在整个 20 世纪甚为寂寞,但贡献最大。遗憾的是中国历史却错误选择了西洋派尤其是东洋派,而忽略了本土派和融合派。近年来兴起的国学热不仅是对西洋派尤其东洋派反传统思想的一次反动,而且也是对本土派、融合派以及部分西洋派张扬中国文明所形成的所谓新儒学的一种肯定。尽管当前国内一些大学也开设了国学经典的课程,但还是有人对此持有疑虑。

国学经典之所以成为经典,因为它是中华民族生命智慧的最高结晶,是中华民族生存发展的扎实根基,是几千年来维护我们民族屡经劫难而生生不息的强大纽带。阅读这些经典的价值不仅仅在于能帮助我们建立做学问的基础,更在于能达到修身养性、体悟生命智慧的目的。包括儒释道经典在内的所有国学经典,应该说都是历代圣贤生命智慧的结晶,只是由于体悟的角度、着眼点乃至层次的不同而显示出差异,如《金刚经》<sup>①</sup>有云:“一切贤圣皆以无为法而有差别。”(《金刚经·无德无说分第七》)国学经典历来被归纳为经、史、子、集四大类,但应该是没有明确界限的。经,过去也许只是指儒家《易经》,乃至后来所谓十三经,但我们可以将其扩展为包括儒家、道家、佛教之最具权威性的经典,如儒家的《易经》、道家的《道德经》、佛教的

① 《金刚经》,河北禅学研究所:《禅宗七经》,宗教文化出版社 1996 年版。

《坛经》等；子，过去主要指儒家十三经之外的诸子典籍，我们现代可以将儒释道经典之外其他著作如《庄子》、《韩非子》、《墨子》，乃至所有《诸子集成》等都作为这类；史，主要指历史典籍，如《春秋左传》、《史记》、《资治通鉴》，乃至所有“二十五史”等；集，主要个人别集、总集等，别集如《韩愈集》，总集如《全唐诗》等。无论如何归类，有一点是肯定的，那就是所有这些国学经典，其实都是蕴涵着丰富的生命智慧的，是中华民族生生不息的文化精神乃至生命精神的载体。

但是在浩如烟海的国学经典之中，一定要选择三两部终生读之而不为浪费时间，每次阅读总有所获，且每每超越知识局限，不仅仅对获得诸如学历、学位、职称、职位，乃至职业有用，更对人生乃至生命有醍醐灌顶作用的生命智慧经典，在我们看来，《易经》、《道德经》和《坛经》这三部经典即具有这样的作用。不仅仅因为这三部经典已经完全超越了烦琐的知识细节、具有了生命智慧经典的性质，而且在于这三部经典最能代表、最能体现作为中华民族最高生命智慧的儒释道三家的最高生命智慧。这三部经典作为中国儒家、道家、佛教文化最高生命智慧的体现，各有独特的生命精神：其中《易经》虽然并不直接彰显生命智慧的价值与意义，但经的部分每一卦辞都蕴涵着丰富的生命智慧，是古代智者生命智慧的结晶；《道德经》虽然明确反对智慧，但它所反对的严格来说主要是巧智、机巧乃至小智慧，而并不一概反对真正明白四达的生命大智慧，整部《道德经》可以说是对真正生命大智慧的精辟阐述。至于《坛经》，作为国人创造的唯一一部以经来命名的佛教著作，更是将生命大智慧作为核心命题，将明心见性作为证悟生命大智慧的根本途径，显示出了无与伦比的透彻睿智。再者三部经典也确实体现了儒家、道家和佛教文化各自的生命精神，且恰到好处地形成了优势互补的完整体系。如果说儒家崇尚自强不息、刚健笃实的进取精神，道家则主要强调了清静无为、无执无争的柔让精神，佛教则主要重视明心见性、自悟成佛的超越精神。如果儒家主要是积极入世，佛教主要是积极出世的话，道家则不入不出。如果真正的生命大智慧平等不二、不取不舍、通达无碍，那么，对儒家、道家、佛教生命智慧不取不舍、无执无碍，才是对生命大智慧最为通达无滞的体悟和最为炉火纯青的运用。

在这三部生命智慧经典之中，也许有些人会怀疑《易经》仅仅是一部占



卜书、《坛经》仅仅是一部宗教著作，甚至有宣扬封建迷信的嫌疑。这其实是对两部生命智慧经典的最大误解。《易经》是中国生命智慧经典之中最为原始且最具可操作性的生命智慧经典。人们甚至在人生的不同际遇之中随便可以找到与之相对应的富有生命智慧的阐述，所有这些无不对身陷各种际遇的人以深刻的启发和正确的指导，最起码能够使人在各种际遇中免遭挫折和失败。据《论语·述而》记载，孔子曾有这样的感慨：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”<sup>①</sup>这就是《易经》能够使人正确的一个有力证据。人们总是错误地理解了这句话，以为这是孔子四十余岁时对自己未来的一种打算和展望，以为天命之年读至命之书才可以无大过，这是因为他们深信圣人是不会犯错误的，更无大过的。其实孔子这句话应该是其晚年的追悔之词，是经历了多年周游列国的四处碰壁之后的顿然醒悟，是对自己五六十年乃至终其一生追求和生活的一次深刻检讨，是说如果光阴能够倒回去，让他从五十岁起就能够像现在一样对《易经》有高度认识，乃至爱不释手，韦编三绝，终其一生就不会犯大过。关于孔子晚而好《易》的说法，应该是有一定说服力的。《论语·子路》载：“子曰：‘南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！’‘不承其德，或承之羞。’子曰：‘不占而已。’”从这段文字记载来看，孔子不仅引用恒卦九三爻辞，而且明确主张通过学习《易经》来提升自身修养，而不是用来占卜的。另外据帛书《要》记载：“夫子老而好易，居则在席，行则在囊。”司马迁《史记·孔子世家》亦载，“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”，《汉书·儒林传》说孔子读《易》“韦编三绝”。帛书《要》记孔子与子贡力辩他好《易》“与史巫同途而殊归”，还说：“故《易》刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，渐人为而去诈。”甚至还说：“明君不时不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉与凶，顺于天地之心，此谓《易》道。”但是这并不证明孔子不会占卜。大概在所有生命智慧经典之中，唯独《易经》有此妙用。这并不是鼓励人们每逢事情必须占卜，事实上只要真正深谙盛极必亏、物极必反的易理，是不占而知凶吉祸福的。

<sup>①</sup> 程树德：《论语集释》，程俊英、蒋见元点校，中华书局1990年版，本书所引《论语》均见于此书。

至于《坛经》，真正抛开佛教的宗教外衣，我们不难发现其中所蕴涵的丰富而深邃的生命智慧。包括《坛经》在内的佛教经典所追求的其实是对生命大智慧的大觉大悟，如“禅”，铃木大拙说：“是见性的方法，并指出我们挣脱桎梏走向自由的道路”<sup>①</sup>如“成佛”，用印顺法师的话说，“就是体悟真理，实现自由”<sup>②</sup>；至于“般若”，《坛经》等佛教经典本身就阐释为智慧，只是这种智慧不是一般意义的智慧。一般意义的智慧，可能仅仅是一种“技术上的特长或德性”，即使在更高意义上也只能是亚里士多德所谓“本性上最为高尚的科学和理性”<sup>③</sup>。其实所有这些智慧充其量只能是一种小聪明、小智慧，是建立在二元分别之心和烦琐知识经验基础上的所谓“准确”判断和“正确”取舍，如亚里士多德所谓“明智在于深思熟虑，判断善恶以及生活中的一切应选择或该避免的东西”<sup>④</sup>。而禅宗的这个智慧实质上是建立在无善无恶、无是无非，乃至不生不灭、不垢不净、不增不减的不二论基础上的生命大智慧，即所谓般若智慧，所谓真如本性。达摩这样解释道：“不处无明为大智慧。”<sup>⑤</sup>这也就是老子所谓明白四达的“袭明”<sup>⑥</sup>。其实真正最高层次的智慧是《心经》之所谓“无智亦无得”<sup>⑦</sup>，是《华严经》之所谓“得无所得”<sup>⑧</sup>。事实上无论哪一种智慧，都是有价值的。《增一阿含经》有云：“唯智慧成就为第一义”，只是这一智慧如莲池大师所说“非聪明才辩之谓”，而是“见自本心”的“上上智”<sup>⑨</sup>。即使作为聪明才智之智慧，最起码也有基督教《箴言》所说的价值：“心中有智慧，必称为通达人；嘴中的甜言，加增人的

① 铃木大拙：《禅与生活》，刘大悲、孟祥森译，黄山书社2010年版，第3页。

② 印顺：《佛法概论》，上海古籍出版社1998年版，第27页。

③ 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，《亚里士多德全集》第八卷，中国人民大学出版社1994年版，第127页。

④ 亚里士多德：《论善与恶》，《亚里士多德全集》第八卷，第460页。

⑤ 达摩：《悟性论》，明尧、明洁编校：《禅宗六代祖师传灯法本》，中州古籍出版社2009年版，第38页。

⑥ 《道德经》第二十七章，本书概述部分所引《道德经》见于楼宇烈：《老子道德经注校释》，中华书局2008年版。

⑦ 《心经》，河北禅学研究所编：《禅宗七经》，第1页。

⑧ 《华严经》卷二十九，《华严经》，上海古籍出版社1991年版，第160页。

⑨ 莲池大师：《竹窗随笔》卷一，《净宗祖莲池大师净土集》下，苏州报国寺弘化社印行本。

学问。人有智慧就有生命的泉源,愚昧人必被愚昧惩治。”<sup>①</sup>至少比无知要进步得多,如柏拉图认为“无知是一种恶”<sup>②</sup>。只是几乎所有宗教,无论基督教、伊斯兰教,都将至高无上的智慧,以及自身获得智慧的希望寄托于上帝或真主之类的神灵,如《古兰经》有所谓:“真主确是万能的,确是至睿的”,“他以智慧赋予他所意欲的人;谁禀赋智慧,谁确已获得许多福利”<sup>③</sup>;《传道书》亦云:“神喜悦谁,就给谁智慧、知识、和喜乐,唯有罪人,神使他劳苦,叫他将所收聚的、所堆积的归给神所喜悦的人。”<sup>④</sup>唯独佛教将智慧归于人自身的本性,将超越乃至涅槃的希望寄托于人类自身。达摩有云:“佛从心出,心能生佛。”(达摩《悟性论》)禅宗认为人人本性中都存在智慧,甚至这个未经后天影响的本性,即是无二之性,也即是佛性,是般若智慧。《坛经》自序品有云:“无二之性即是佛性。”<sup>⑤</sup>唯其如此,不是佛度化众生,而是众生自度,不是佛解脱众生,而是众生自我解脱。《维摩诘所说经》<sup>⑥</sup>有云:“若自有缚,能解彼缚,无有是处。若自无缚,能解彼缚,斯有是处。”(《维摩诘经·文殊师利问疾品》)这也就是《坛经》所强调的“自性自度”。所谓“自性自度”,其实就是“众生各各自度”,就是“邪来正度,迷来悟度,愚来智度,恶来善度,烦恼来菩提度”(《坛经·忏悔品》),也就是只要谁明心见性,就能成就智慧人生。这与《国际歌》之“从来就没有什么救世主,要创造人类的幸福,全靠我们自己”,几乎同出一辙。至于宣鉴禅师所谓“这里无佛无祖。达摩是老臊胡,释迦老子是干屎橛,文殊、普贤是担屎汉,等觉、妙觉是破执凡夫,菩提、涅槃是系驴橛”<sup>⑦</sup>(《五灯会元》卷七)之类的说法更是通过呵佛骂祖极端破除了偶像崇拜。其实至少在原始佛教时代,佛陀仍然是人间的圣者,而非上天的神灵,如《增阿含经》等见品有云:“诸佛世尊,皆出人

① 《旧约全书·箴言》第16章第21—22节,中国基督教协会:《新旧约全书》,1994年版。

② 柏拉图:《斐莱布篇》,《柏拉图全集》第3卷,王晓朝译,人民出版社2003年版,第237页。

③ 《古兰经》第二章,马坚译,中国社会科学出版社2003年版,第35页。

④ 《旧约全书·传道书》第2章第26节。

⑤ 《坛经》,河北禅学研究所:《禅宗七经》,第329页。

⑥ 《维摩诘所说经》,河北禅学研究所:《禅宗七经》。

⑦ 普济:《五灯会元》,苏渊雷点校,中华书局1984年版。

间,非由天而得也。”也许印顺法师的阐述,更有利于人们理解佛教的精神实质。他这样阐述道:“释尊是人,不是天上的上帝,也没有冒充上帝的儿子与使者,向人类说教。所以佛法是人间觉者的教化,也不像神教者假托经典——《吠陀》、《新旧约》、《可兰经》等为神的启示。这‘佛出人间’的论题,含有无神论的情调。”<sup>①</sup>任何哲学都可能有着几乎相同的生命智慧,但佛教尤其禅宗比其他宗教哲学明显更具无神论色彩,更强调人类自身的本性乃至智慧,这显然有利于提高人们的自信心,有利于引导人们走出现代文明所导致的焦虑而证得生命大智慧,赢得生命的自由解放。

如果说《易经》、《道德经》和《坛经》三部经典有着共同的生命精神,这个精神就是对最高生命智慧的追求与张扬。最高生命智慧往往不是一般意义的技艺。一般意义的技艺虽然也可能蕴涵一定的生命智慧,如庄子寓言和宗白华美学都有这方面的阐述,宗白华认为:“灿烂的‘艺’赋予‘道’以形象和生命,‘道’给予‘艺’以深度和灵魂。”<sup>②</sup>但技艺毕竟是技艺,不过是在单一选择基础上依赖长期训练乃至熟能生巧而形成的对单一活计的特别熟练而已,往往存在以偏概全,乃至挂一漏万的缺憾,而且越是熟练,存在这种缺憾的可能性越大。最高生命智慧也并不是知识。知识虽然视野更开阔,挂一漏万的缺憾有所改变,但毕竟仍然存在一定选择性,仍然建立在二元论基础上,仍然有所分别和取舍。只要有所分别和取舍,就必定有所漏失;只要有所漏失,就只能有所知而有所不知,而不可能是一种无漏智慧。克里希那穆提亦云:“知识永远是不完善的,而由知识产生的一切思想都是有局限的、部分的、绝不是自由的。”<sup>③</sup>真正的最高智慧常常建立在不二论基础上,既不分别,也不取舍,当然也无所漏失,所以常常是无所知而无所不知的。这种无所分别、无所取舍,乃至心无高下、得无所得的生命智慧,才是真正的最高生命智慧。这种智慧显然超越了巧拙、善恶、美丑等二元分别,超越了挂一漏万、知之甚少的技艺层次和有所分别与取舍、有所知而有所不知的知

① 印顺:《佛法概论》,第5页。

② 宗白华:《美学散步》,上海人民出版社1981年版,第80页。

③ 克里希那穆提:《生命之书—365天克里希那穆提禅修》,陶稀译,华东师范大学出版社2005年版,第279页。

识层次,而进入了无知而无所不知的更高境界。也许人们并没有关注这种智慧,但正是这种智慧才真正是豁达自如、无所不知的。释迦牟尼、孔子、苏格拉底所谓“无知”的慨叹,其实也正从不同侧面体现了这种智慧。如僧肇所云:“夫有所知,则有所不知。以圣心无知,故无所不知。不知之知,乃曰一切知。”<sup>①</sup>

尽管在任何时代,最高层次的生命智慧都是不能为大多数人所理解的,人们只能根据自己的知解力选择适宜自己的经典进行阅读。正如西方人没有选择苏格拉底而选择了耶稣,中国没有选择老子而选择了孔子,中国民间佛教徒没有选择禅宗而更多选择了净土宗一样。这主要是受到普通大众的接受能力的限制,也许柏拉图的说法更能够帮助人们理解这一现象,这就是“普通心灵的眼睛难以持久地凝视神圣的东西”。<sup>②</sup> 其实许多生命智慧经典对这种现象本身都有阐述。如《道德经》第四十一章即有:“上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。不笑不足以为道。”《坛经》也有所谓:“此法门是最上乘,为大智人说,为上根人说,小根小智人闻,心生不信。”(《坛经·般若品》)尽管较之《道德经》和《坛经》,《论语》似乎更加通俗易懂,其生命智慧也相对有限,但孔子亦有“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也”(《论语·雍也》)的感慨。这也确实显露出读者的接受水平是存在一定差异的。

尽管阅读生命智慧经典存在很大困难,但其意义是不可忽视的,是任何形式和层次的类似西方式现代教育所无法比拟的。西方式学科专业课程教育往往以传授所谓学科概念乃至知识谱系作为主要目的,充其量只能培养所谓专家。这些专家无论有多么高的文化程度,只能是囿于学科专业而不敢越雷池一步,甚至成为只拥有最为专业的学科知识的“野蛮人”,而不是一个和谐发展的完整的人。阅读生命智慧经典,作为永恒课程的最为重要的价值是可以避免西方式知识教育可能导致的单向度化,而造就真正具有自身生命智慧的和谐完整的人。因为诸如《易经》、《道德经》和《坛经》等

<sup>①</sup> 僧肇:《肇论·般若无知论第三》,张春波校释:《肇论校释》,中华书局2010年版,第68页。

<sup>②</sup> 柏拉图:《智者篇》,《柏拉图全集》第3卷,第59页。

儒家、道家和佛教经典,确实是数千年来传承下来的中华民族最高生命智慧的结晶,是千古哲人总结自身人生经验而得出的最高智慧,是帮助人们破除执著二元论乃至有所知有所不知的知识迷信,获得既不执著于二元论,也不执著于不二论,乃至无知而无所不知的生命大智慧,成就智慧人生之最为关键的方法与途径。基督教也十分强调智慧的价值与意义,“智慧人必承受尊荣,愚昧人高升也成为羞辱。”<sup>①</sup>所以尽管人们对阅读中国生命智慧经典可能存在这样或那样的意见,有些甚至明确反对,但阅读生命智慧经典确实在任何时代都是一种最高境界的精神享受,都是人们成就智慧人生乃至幸福人生的关键。

## 二、学习中国生命智慧经典的方法

国学经典一般存在于经、史、子、集四大类之中,但各自所蕴涵的生命智慧却并不完全相同。一般来说,经、子类经典所蕴涵的生命智慧最为集中且高超,史类经典次之,集类经典更次之。经、子类多属哲学,史类多属历史,而集类则更多属文学。可见,经史子集的周遍会通至为重要。在当前所设立的中文、历史、哲学三大专业之中,似乎中文最为狭隘,先秦文学基本上涉及文史哲三大学科门类,属于大文学,至两汉仅对《史记》等历史典籍仍有所关注,对哲学却视而不见了,充其量只能是属中性文学,至魏晋南北朝文学则基本上萎缩为对集,乃至文学典籍的关注,对哲学、历史典籍则全然抛弃,这实际上已经完全堕落为风花雪月之类的极其狭隘的纯文学了。作为中文专业却不能涵盖国学四大门类,这的确是中文专业的悲哀,是国学的不幸。历史专业有些也开设古代汉语或训诂学之类,同时也涉及中国文化史、中国思想史等,确实显示了博大的襟怀与视野,但历史专业并不重视原典阅读,甚至对文学、哲学乃至历史典籍都不甚了了,这确实是舍本逐末之举。哲学专业虽然涉及原典阅读,甚至也基本上能囊括蕴涵一定哲学思想的哲学、历史乃至文学典籍,这自然是最为理想的了,但一般却很少对古代汉语乃至训诂学、文字学感兴趣,这又使其原典阅读如同釜底抽薪,最终丧失了应有的气度与魄力,沦为空洞哲学思想的自怨自艾了。

<sup>①</sup> 《旧约全书·箴言》第3章第35节。

人们往往强调专业知识结构的建构,以为具备一定的专业知识结构,似乎就具备了一定的专业能力,实际上狭隘的专业知识结构也常常在很大程度上制约一个人终生的知识视野乃至思维能力和判断能力。知识结构越是狭隘,人们的视野乃至判断越是容易陷入狭隘与偏执,越是容易助长孤陋寡闻乃至孤芳自赏的缺陷。以至于当今社会许多所谓专家,其实不过是对极其狭隘的尤其其他人并不十分清楚的知识细节有所建树而已。无论这种专家其建树有多高,也不过是一个知识结构残缺不全,甚至可能是人格结构残缺不全的人。这种人充其量只是现代社会拥有许多知识细节的“野蛮人”。遗憾的是现代教育尤其大学教育却总是通过各种方式不遗余力地强化着知识细节的传授与积累,以及对“野蛮人”的培养,越来越多地制造着具有专业知识却没有文化修养的“野蛮人”:“他们对于我们这个时代的有关世界和人类的基本思想体系一无所知。这样的普通人是属于没有文化修养的新生的野蛮人,是落后于时代文明的迟钝者;而且既原始又落后,与他们自身存在的既现代又冷酷的问题形成了鲜明的对比。但是,这种新生的野蛮人毕竟都是专业人员,要比以前的人更有知识、可同时又是更没有文化修养,如工程师、内科医生、律师、科学家等。”<sup>①</sup>至于完整人格的培养,乃至生命智慧的证悟,更是被冲淡了。

人们熟知培根所谓“史鉴使人明智,诗歌使人巧慧,数学使人精细,博物使人深沉,伦理之学使人庄重,逻辑与修辞使人善辩”的名言,却往往忽略了他接下来的论述,即“‘学问变化气质’。不仅如此,精神上的缺陷都有适当的学问来补救的,就如同肉体上的各种病患都有适当的运动来治疗似的”<sup>②</sup>的观点。实际上,不同的学问能够补救气质乃至精神方面的诸多缺憾,而且多种学问的融会贯通更能促进和谐人格的发展。如哲学深邃而玄虚,史学严谨而刻板,文学空灵而浅薄。要兼备哲学的深邃、史学的严谨、文学的空灵,并且避免哲学的玄虚、史学的刻板、文学的浅薄,最好是文史哲融会贯通,用文学的空灵克服史学的刻板,用史学的严谨克服哲学的玄虚,用

① 奥尔特加·加瑟特:《大学的使命》,徐小洲译,浙江教育出版社2001年版,第56—57页。

② 培根:《培根论说文集》,水天同译,商务印书馆1983年版,第180页。



哲学的深邃克服文学的浅薄。可见超越专业知识局限而走向超学科超专业化,才是实现和谐人格充分发展的先决条件。但如果这种超学科超专业的知识学习仅限于烦琐的知识细节乃至所谓概念、公式、定理、原理之类的机械记忆和重复使用,这种超学科超专业的学习,其价值仍然极其有限。因为许多知识和学问本身都是有缺憾的,只能解决有限的具体问题,而且只能是一些鸡毛蒜皮的实际问题,并不能真正起到开启生命智慧的目的。铃木大拙有云:“数学问题的解决,止于解决而已,没有影响一个人的整体生命。所有其他实际问题和科学上特殊问题的解决,都是如此,并不进入有关个人基本生活格局之中。但开悟是生命本身的再造,如果这种再造是真正的再造的话(因为许多是伪装的),它对一个人道德和精神生命的影响便是革命性的,这些影响很能提高、净化和要求人的道德、精神生命。”<sup>①</sup>如果知识细节不能转化为生命智慧,不仅不能使人们真正摆脱束缚而实现生命的自由与解放,反倒受到其琐碎知识细节的束缚,仅仅机械记忆乃至熟能生巧本身就已经耗尽了许多人毕生的精力,要实现生命的真正自由与解放,就根本谈不上了。

正由于知识细节在补救性格、气质尤其人格缺憾方面的作用是有限的,所以我们并不仅仅提倡用知识和学问来补救,更主张用生命智慧来形成和谐人格。要真正不受专业知识细节及所谓概念、公式、定理、原理之类的束缚,最好是用不同类型的经典及其生命智慧来成就和谐人格。在人们的精力相对有限的情况下,我们特别主张阅读经典之中的经典,最好选择《易经》、《道德经》和《坛经》等中国最高生命智慧经典作为精读乃至终生诵读的书籍,并在此基础上触类旁通。毋庸讳言,这三部经典同样相互补充、相得益彰。如《易经》突出诚信为本、顺时而变的生命智慧,注重道德的自我超越,属于有所为而有所不为,有所知而有所不知;《道德经》更重视无为为本、万物自化的生命智慧,注重顺任万物自然本性,无为自化,属于无为而无不为,无知而无不知;《坛经》则强调见性为本,主张本性不二,通达无滞,属于有为与无为不二、有知与无知不二。即使精力有限,也应该尽可能兼容会通,避免偏执。近人丁福保强调阅读佛经也应该周遍广博、融会贯通,而不

<sup>①</sup> 铃木大拙:《禅与生活》,第61页。

至偏执：“虽然立教皆为对机，机者除病除执也。若本无此病、即毋庸服药；本无此执、亦更不必破。无病而药，无执而破，则无益而有损矣。善夫莲池大师之言曰：‘看经须是周遍广博，方得融贯，不致偏执。’盖经有此处建立，彼处扫荡；此处扫荡，彼处建立。随时逐机，无定法故。假使只看楞严，见势至不入圆通，而不广览称赞净土诸经，便谓念佛不足尚矣。只看达摩对梁帝语，见功德不在作福，而不广览六度万行诸经，便谓有为福德皆可废矣。反而观之，执净土非禅宗，执有为非无为，亦复如是。喻如读医书不广者，但见治寒用桂附而斥苓连，治虚用参耆而斥枳朴，不知苓连枳朴亦有时当用，而桂附参耆亦有时当斥也。是故执医之一方者误色身，执经之一义者误慧命。予尝谓六祖坛经不可使无智人观之。正虑其执此而废彼也。”<sup>①</sup>

不博览群书，可能导致狭隘偏执的缺憾，但兼容会通又常常可能陷入庞杂无序、烦琐零碎的困境，所以国学大师马一浮的阅读经验，似乎更有借鉴意义。他系统阐述道：“读书之道，毕竟如何？始得约而言之，亦有四门。一曰通而不局，二曰精而不杂，三曰密而不烦，四曰专而不固。局与杂为相违之失，烦与固，为相似之失。执一而废他者，局也。多歧而无统者，杂也。语小而近琐者，烦也。滞迹而遗本者，固也。通，则曲畅旁通而无门户之见。精，则幽微洞彻而无肤廓之言。密，则条理谨严而无疏略之病。专，则宗趣明确而无泛滥之失。不局不杂，知类也。不烦不固，知要也。类者，辨其流别，博之是也。要者，宗其指归，约之是也。读书之道尽于此矣。”<sup>②</sup>可见，阅读经典要触类旁通，废弃执一而废他的门户之见；要精微透彻，废弃杂乱无序的庞杂状态；要条理谨严，废弃琐碎疏略的烦琐之习；要旨趣明确，废弃狭隘之病。这是阅读生命智慧经典的最基本、最关键的态度和方法。

读书贵在读经典，读经典贵在熟读。熟读而后能悟，悟而后能用，用而后生巧，巧而后成智。除有最高悟性和慧根的人之外，一般人参悟生命大智慧，当从背诵经典入手。最理想的是童年记诵，然后用终生时间去解悟乃至

① 丁福保：《笺经杂记十四》，《六祖坛经笺注》，台北佛陀教育基金会影印本，第3页。

② 马一浮：《复性书院讲录》卷一，《中国现代学术经典·马一浮卷》，河北教育出版社1996年版，第112—113页。

证悟生命大智慧。但许多人实际上已经错过了这个机缘,也只能亡羊补牢了。由于《易经》、《道德经》和《坛经》等儒家、道家、佛教经典常常是圣哲亲证生命而形成的生命智慧的结晶,所以阅读乃至背诵这些生命智慧经典,其实就是借助智者的引导而证悟生命智慧。背诵经典,至少可以免却日常生活诸多口舌是非之害和脚腿奔忙之苦,这就是“众善奉行”,就是修根本戒学;背诵时,可以因为专心致志而收拾放心、遏制妄想,虚静淡泊,这就是修根本定学;背诵时,字句明了,明白四达,这就是修根本慧学。如果由此而三学成就,明心见性,转识成智,大彻大悟,就能证得生命大智慧,真正实现生命的自由与解放,这种功德利益是说之不尽的。背诵的目的,不是熟记书中文辞义理,而是如佛教所谓修戒定慧,求大彻大悟。背诵经典甚至是佛教所谓戒定慧三学一次性完成的最究竟、最圆满的方法和途径。这在某种意义上,就是用誓持一切净戒,对治贪毒;用誓断一切恶,乃至常修一切善,对治嗔毒;用誓度一切众生,乃至常修慧,对治痴毒。如果能够真正如佛教所说照见五蕴皆空,成就理事无碍,变三毒为戒定慧,乃至事事无碍,事实上就达到了圆融无碍、通达无滞、自由解放的生命境界。

阅读生命智慧经典的终极目的是证得生命大智慧,实现生命的真正自由与解放,而不是获得某些支离破碎的知识细节。所以至关重要的仍是禅宗所谓“自识本心”、“自见本性”,因为只有识心见性,才能真正证得生命大智慧。任何生命智慧经典,也只有在成功启发人们明心见性方面才有价值。如果不能明心见性,就反被其所束缚。这也就是《坛经》所谓“心行转法华,不行法华转;心正转法华,心邪法华转”(《坛经·机缘品》)。如果人们阅读经典,是出于获得文凭乃至其他资格等功利目的,就必然受这些欲望束缚,乃至无法充分发挥其本心的知解力,当然也就不可能明心见性,证得生命大智慧。阅读经典,还得避免这样两种缺憾,一是不能固执己见,以自己的观念先入为主,乃至影响到经典的正确阅读,如孔子“毋意,毋必,毋固,毋我”(《论语·子罕》)。事实上,即使最为严谨、准确的经典注疏中可能存在一定程度的先入之见的影响。海德格尔指出:“把某某东西作为某某东西加以解释,这在本质上是通过先行具有、先行视见与先行掌握来起作用的。解释从来不是对先行给定的东西所作的无前提的把握。准确的经典注疏可以拿来当做解释的一种特殊的具体化,它固然喜欢援引‘有典可稽’的东西,

然而最先的‘有典可稽’的东西，原不过是解释者的不言而喻、无可争议的先入之见。任何解释工作之初都必然有这种先入之见，它作为随着解释就已经‘设定了的’东西是先行给定的，这就是说，是在先行具有、先行视见和先行掌握中先行给定的。”<sup>①</sup>；二是不可将暂时性认识当做终极真理。《楞严经》<sup>②</sup>有云：“暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界。若作圣解，即受群邪。”（《楞严经》卷九）事实上人们在任何时候所形成的认识都可能仅仅是暂时性认识。人们可以不断地探索真理，但只能一步一步接近真理，而不可能真正达到终极真理，真正的终极真理事实上是不存在的。如恩格斯指出：“真理是在认识过程本身中，在科学的长期的历史发展中，而科学从认识的较低阶段向越来越高的阶段上升，但是永远不能通过所谓绝对真理的发现而达到这样一点，在这一点上它再也不能前进一步，除了袖手一旁惊愕地望着这个已经获得的绝对真理，就再也无事可做了。在哲学认识的领域是如此，在任何其他的认识领域以及在实践行动的领域也是如此。”<sup>③</sup>阅读生命智慧经典，却总是抱着既成的先入之见，或将自己获得的暂时性认识夸大为绝对真理或终极真理，就必然因为受到这些边见乃至妄见的束缚，而一叶障目，故步自封，必然影响到明心见性，影响生命智慧的彻悟，影响生命的真正自由解放。

阅读经典尤其是《易经》、《道德经》、《坛经》这三部中国最高生命智慧经典，固然存在很大困难，但只要越过信、解、行、证四个阶段，就必然能形成对生命大智慧的真正解悟乃至证悟。我们深信，如果有人能将《易经》、《道德经》和《坛经》等儒释道生命智慧经典真正融会贯通，将中国乃至印度和西方生命智慧经典真正融会贯通，而且能明心见性，就一定能证得明白四达、通畅无滞的生命大智慧，就一定能成就真正自由解放的智慧人生，就一定能成为我们时代的伟大圣人。那将是对中华民族，乃至全人类的最伟大贡献。我们热切期待着这一天，热切期待着我们时代的圣人的横空出世！

① 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映译，三联书店1999年版，第176页。

② 《楞严经》，河北禅学研究所：《禅宗七经》。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第269—270页。



# 第一章

## 《易经》及其生命智慧

### 第一节 《易经》<sup>①</sup>:中国生命智慧的原始经典

《易经》作为国学经典中最为独特同时也最全面、最高超的生命智慧经典,历来被列为儒家“十三经”之首,道家“三玄”之一,对儒家和道家乃至佛教经典都产生了深刻影响,这种影响遍及统治阶级、知识分子乃至普通百姓。它绝不仅仅是一部狭隘的只管人事而不管天地自然之道的单纯占卜书,也并不狭隘地将生命智慧的关注点仅仅集中在人事方面,而是兼及天地人三才,关注人与自我、社会和自然三个层面的生命智慧,而且既不像《道德经》那样明确反对智慧,也不像《坛经》那样特别强调智慧,但其中每一卦象及其爻辞无不蕴涵着丰富的生命智慧,告诫人们化合天地自然之智慧,成就智慧人生的深刻道理。

#### 一、阴阳消长,化生万物,合和为本

中国哲学经典历来将天地阴阳的交和看成是宇宙万物生成的根本原因。《系辞传》有云:“一阴一阳之谓道,天地万物由此安立。”(《周易·系

---

① 本书《易经》通行本采用李道平:《周易集解纂疏》,潘雨廷点校,中华书局2004年版。帛书本、竹简本采用刘大均:《今、帛、竹〈周易〉综考》,上海古籍出版社2005年版;帛书本另参见张立文:《帛书周易论释》,中州古籍出版社2008年版。

辞传上》)程子《易序》总结道:“万物之生,负阴而抱阳,莫不有太极,莫不有两仪。氤氲交感,变化不穷。”<sup>①</sup>儒家哲学经典还将阴阳交替变化看成生生之条理,如戴震《读易系辞论性》有这样的阐释:“一阴一阳,盖言天地之化不已也,道也。一阴一阳其生生乎?其生生而有条理乎,以是见天地之顺,故曰:‘一阴一阳之谓道’。生生,仁也,未有生生而不条理者。条理之秩然,礼至著也。条理之截然,义至著也。以是见天地之常。”<sup>②</sup>这是《易经》等儒家经典关于宇宙普遍生命生成与创化的概括阐述。这种阐述同时得到了道家经典的支持,如《道德经》有所谓“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(《道德经》第四十二章),《庄子·天下》也有“《易》以道阴阳”<sup>③</sup>的说法。不同之处是,在老子看来,道是宇宙万物存在与演变的根本动力,万物依赖道而存在和发展,但道却是恍惚混沌的一个存在物。自然其实就是从混沌到有序,又从有序到混沌的一个循环演变过程。而《易经》生命智慧的最根本精神,并不仅仅是体悟阴阳变化的基本道理,更重要的是为人们提供了通过昼夜乃至阴阳更替变化而“原始反终,故知死生之说”(《周易·系辞传上》)的生命智慧,也就是通过“原始”,了解生的道理,借助“反终”,了解死的道理,最终达到全面理解生命之生死的目的。也许正是由于对于生死的深切领悟,才可能从根本上为人们不走极端而持守中庸提供了思想基础。

《易经》相信事物是运动变化发展的,乃至提出了“生生日新”的创造进化法则。大自然是永恒演变的,这个演变是循环中有发展也有退化。看不到循环,或看不到进化与退化,都是不全面的、不透彻的。《易经》关注到自然界一切事物在时间上演变的不可逆转性,有《泰》卦九三爻辞之所谓“无往不复”(《周易·泰》)和“日新之谓盛德,生生之谓易”(《周易·系辞传下》)的观点,但并不完全否认时间的可逆转性,而且将这种可逆转性看成导致事物演变的根本原因,有《恒·彖》之所谓:“日月得天而能久照,四时变化而能久成。”《系辞传》之所谓:“日往则月来,月往则日来,日月相推则明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。”(《周易·系辞传

① 《二程集》上,王孝鱼点校,中华书局1981年版,第667页。

② 《戴震集》卷八,上海古籍出版社2009年版,第162页。

③ 郭庆藩:《庄子集释》第4册,中华书局1961年版。



下》)对时间不可逆转性与可逆转性的辩证统一,《易经》有更深刻认识:“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”(《周易·系辞传上》)在这种时间不可逆转性与可逆转性有机统一的生生日新之中,自然法则之更深刻的内涵被揭示了出来,这就是适度与中和。如所谓“范围天地之化而不过”(《周易·系辞传上》),“天地睽而其事同,男女睽而其志通,万物睽而其事类”(《周易·睽象》)等。在《易经》看来,宇宙是生命不断创造进化和绵延的大存在,在这里,所有的事物都在绵延不断地创造和进化着。生生不息、善善相继,是宇宙万物之常态,而导致事物生生不息的根源在于刚柔相推、阴阳变化。如其所云:“刚柔相推,而生变化”(《周易·系辞传上》),“刚柔相推,变在其中矣”(《周易·系辞传下》)。

阴阳消长,合和为本,这是天地万物得以生成的基本规律,同时也是《易经》自然哲学智慧的本质内容,更是《易经》生命智慧的思想基础。《易经》之《大有》卦是阴阳合和,万物生成乃至到达富有之理想境界的集中阐述,同时也是人与自然和谐相处生命智慧的集中体现。该卦要求人们必须以诚信为基础,如果诚信而不失纯洁与威仪,就会赢得天地乃至自然规律的支持与保佑。最起码应该是天地万物不相互交害,最好是尊重自然界一切事物,与它们共同创造与进化。即便如此也不能过分张扬人力的强大和财富的盛多,这样会遭受自然的报复与小人的妒恨。如《大有·彖》所云:“柔得尊位大中而上下应之,曰大有。”王弼有这样的阐释:“处尊以柔,居中以大。体无二阴以分其应。上下应之,靡不所纳。”<sup>①</sup>可见“大有”卦实际上所描述的就是天地阴阳交合而形成的无所不容、无所不包的大富有状态。《系辞传》的阐释是“富有之谓大业”(《周易·系辞传下》)。

《泰》卦与《否》卦是《易经》阴阳消长交合,万物得以生成的两种典型范式。其中《泰》卦是天地阴阳交合的典型,而《否》卦则是天地阴阳不交和乃至有所闭塞的情形。《易经》的生命智慧在于借助自然规律而阐发人事交往的智慧。《泰》卦辞有云“小往大来,吉亨”,是说阴消阳长,阴阳和畅,君子小人各安其位,才能吉祥亨泰。该卦主要告诉人们,天地阴阳交泰是吉祥的,常常因为自然界一切事物相互交流、相互沟通、相互融合,而能够最大

① 王弼:《周易注》,楼宇烈:《王弼集校释》上,中华书局1980年版,第290页。

限度团结与凝聚人类乃至自然的力量,甚至疏远的力量,往往具有小往大来、事半功倍的效果。如《泰·彖》所云:“则是天地交而万物通也;上下交而其志同也。”天之阳气下降而地之阴气上升,阴阳交泰而天地万物得以生成,上层社会与下层社会交泰,人们同心同德而百姓得以济养,这是符合君子之道的。因此天地之间与上下之间的交泰,是形成和谐社会乃至宇宙自然的基础。这对小人是极为不利的,因为有交流与沟通的机会,小人便丧失了挑拨离间的可能。人们应该认识交泰的特征与价值,尽可能保持甚至营造天地、上下乃至一切万物之间的交泰状态,尽可能与人类乃至自然界一切事物保持和谐关系,但自然规律决定了必然有物极必反的一天,所以要应时而变,不得顽固不化。而《否》卦辞“否之匪人,不利君子贞,大往小来”,则说闭塞不合乎人道,不利于君子守正道,只能是舍本逐末。《否·彖》曰:“否之匪人,不利君子贞。大往小来,则是天地不交而万物不通也,上下不交而天下无邦也。”该卦阐述了否闭的特征就是天地之间、上下之间,乃至自然界一切事物之间丧失了相互交流、沟通乃至融合的机会,而陷入相互封闭、隔膜,甚至对立、僵持的状态。在这种情况下,不仅不能凝聚集体乃至自然的力量,甚至可能产生不必要的内耗,即使付出再大的代价也只能换来微小的收获。由于闭塞状态往往出现阴来灭阳的局面,这意味着不但天地之阴阳之气不能交和,而且出现阴气日长而阳气日消的情况。在这种否闭状态,常常给小人挑拨离间提供了诸多可乘之机,反而使君子常因为拙于心计而深受其害。

人们常常以为儒家生命智慧是《乾·象》之所谓“天行健,君子以自强不息”的刚健思想,而道家生命智慧则主要张扬了《坤·象》之所谓“地势坤,君子以厚德载物”之柔顺精神,这种观点似乎是道理的。但仔细研究,就会发现这种看法未免有些片面。孔子虽然有“刚、毅、木、讷,近仁”(《论语·子路》)的观点,而且几乎用他一生的经历证明了这一点,乃至在当时就有人用“知其不可而为之”(《论语·宪问》)来概括,这就使刚健毋庸置疑地成为他道德理想与生命智慧的主要内容。但孔子同样十分欣赏无为,只是在他看来,除了舜之外,很少有人能做到,于是才有这样的感慨:“无为而治者,其舜也与?复何为哉?恭己正南面而已矣。”(《论语·卫灵公》)也许持之以恒的无为,同样是孔子所认同的刚毅,只是他没有这样的阐述,或

有这样的阐述并没有被《论语》记载下来。有一点可以肯定，孔子虽然十分重视刚毅，但也很谨慎，至少不能与放纵欲望相提并论。据《论语·公冶长》载，“子曰：‘吾未见刚者。’或曰：‘申枋。’子曰：‘枋也欲，焉得刚？’”可见孔子所谓“知德者鲜矣”（《论语·卫灵公》）的慨叹并不是空穴来风。道家确实十分重视柔顺，但并不证明他们反对刚强，其实老子就有“自胜者强”、“强行者有志”（《道德经》第三十三章）之类的论述，只是他把柔顺、柔弱本身看成了刚强、刚毅，有所谓“守柔曰强”（《道德经》第五十二章）之说，更关键的是他还认定“柔弱胜刚强”（《道德经》第三十六章）。认为“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”（《道德经》第七十八章）。可见儒家与道家都继承了《易经》刚柔相济的生命智慧，只是儒家在便于操作与现实实践的层面强调了刚强，而道家则在更高的理想层面强调了柔顺。其生命智慧实则是殊途同归的。也许真正导致孔子儒家生命智慧与老子道家生命智慧之这种差异的原因，并不在于观点本身，而在于孔子与老子本人所能够达到的智慧层次。《史记·老子韩非列传》载孔子问礼于老子，孔子听了老子的教诲之后，发出了“吾今日见老子，其犹龙耶”的感慨，深知老子的智慧高不可攀。在我们看来，中国没有选择具有最高生命智慧的《易经》以及《道德经》，而选择了仅具中等生命智慧的《论语》与《孟子》，在某种意义上讲，还是因为绝大多数中国人的悟性或慧根只能达到理解孔子、孟子生命智慧的层次，而不能达到理解《易经》与《道德经》的层次，这正如西方人没有选择更具有生命智慧的苏格拉底，而选择了耶稣基督一样。甚至可以说，《道德经》第五十八章“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”等辩证思想其实就是《易经》否极泰来思想的具体阐释。至于《道德经》与《易传》，其相互影响的思想渊源关系更加明确，如《道德经》有“生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（《道德经》第十章），《系辞传》则有所谓“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”（《周易·系辞传上》）；《道德经》有所谓“天之道损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余”（《道德经》第七十七章），《损·彖》与《益·彖》则分别有“损下益上，其道上行”与“损上益下，民说无疆”之说。

可见，刚柔兼济是十分必要的，大体来说主要有外刚内柔与外柔内刚两种不同形态。一般来说，治世宜于外刚内柔，在外坚持是非、善恶分明的原

则,而内存通达宽容的心态;乱世宜于外柔内刚,在外灵活随便,而内存坚定不移的信念与原则。《泰》卦与《否》卦之《彖传》却明确提倡内刚外柔而反对内柔外刚,甚至将内刚外柔作为君子之道,而将内柔外刚看成小人之道。如《泰·彖》云:“内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”《否·彖》则明确指出:“内阴而外阳,内柔而外刚,内小人而外君子,小人道长,君子道消也。”《易传》尤其《彖传》主张刚柔贵在得位,动静贵在有时。如《剥·彖》云:“君子尚消息盈虚,天行也。”《艮·彖》曰:“艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。”

《易经》还通过许多卦辞及爻辞具体强调了人与自然和谐关系的重要性,如《中孚》卦辞“豚鱼吉,利涉大川,利贞”,是说中心诚信,足以感化小猪小鱼,吉祥,利于涉越大河,利于守持正固。《中孚》卦九二爻辞还有“鸣鹤在阴,其子和之,我有好爵,吾与尔靡之”的说法,是说白鹤鸣叫在山阴,小鹤相与应和,我有美好的酒浆,与你共享。可见人们不仅应该对人诚信,对宇宙万物也应该讲求诚信。认为笃诚中实能感化宇宙万物来应和,诚信而能遍及宇宙万物,可获吉祥。若将《乾》九三爻辞所谓“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”之“惕”,依帛书作“沂”即“析”,也就是作解除乃至引申为安闲解,则有因时行止的意思。正如《淮南子·人间训》所云:“终日乾乾,以阳动也。夕惕若厉,以阴息也。因日以动,因夜以息,唯有道者能行之。”<sup>①</sup>这不仅体现了动静以时的生命智慧,同时也体现了人与自然关系的一种和谐准则。人与自然的和谐,显然是最具广大和谐生命精神的智慧。这是因为无论自我,还是社会中每一个人,其实都是存在于自然之中,都是自然的有机组成部分,都合乎自然的普遍规律。遵循了自然的普遍规律,就是遵循了社会规律,就是遵循了自我规律。所以《易经》十分强调天人合德。如《乾·文言》有云:“大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。”《系辞传》亦云:“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德。”(《系辞传上》)运用天地自然规律来处理自我问题和社会问题,构建人与自我、人与社会乃至人与自然的和谐关系,这是《易经》生命智慧最为重要的内容,同时也是其最

① 何宁:《淮南子集释》下,中华书局1998年版。

高生命智慧的体现。总体来说道家经典的生命智慧要略高于儒家生命智慧,就是因为道家总是用天地自然规律即所谓“道”的智慧来安顿生命,而儒家经典至少在《论语》之中则更多地体现了仅人伦而谈人伦的倾向。也许主张不杀生的佛教更能体现这种和谐的生态伦理智慧,如佛陀之所谓“一切众生,从本以来,展转因缘,尝为六亲。以亲想故,不应食肉”(《楞伽经·一切佛语心品》),“谦下恭敬,不自害,不他害,不两害”(《华严经》卷十九)。

## 二、凶吉变化,化成天下,中正为宗

《易经》探寻阴阳消长,万物生成的自然哲学智慧的根本目的是洞察凶吉变化、社会合分的政治哲学智慧。儒家经典向来将世界大同作为其理想,如《尚书·尧典》有所谓“百姓昭明,协和万邦”,《乾·彖》有所谓“保合大和”,“万国咸宁”,《贲·彖》有所谓“观乎人文,化成天下”。而实现世界大同的根本途径是正确处理人与人之间关系,构建和谐人际关系。其中《同人》卦是《易经》社会合和的理想境界的集中体现,同时也是构建和谐人际关系的生命智慧的集中阐述。该卦主要讲合众的生命智慧。认为团结一切可以团结的人,是无所不利的。指出聚合范围越狭隘越不利,越广大越有利。虽然与宗室之人、门派之人乃至郊野之人的聚合是逐渐扩大了范围的,但充其量只能无咎无悔,并不可能达到亨通。只有与郊外的最下层民众聚合,才最能够体现聚合的价值。真正能够成就大事业的人,是那些能最大限度团结一切可以团结的力量,有着最为广泛的群众基础的人,而不是那些总是着眼于血缘关系、任人唯亲的人,也不是那些只知道拉帮结派、结党营私的人。《同人》卦辞“同人于野,亨。利涉大川,利君子贞”,明确阐述了与人和同亲辅于野外,是亨通的。利于涉越大河,利于君子守正。这是讲最大限度团结一切可以团结的力量,有利于成就化成天下,达到协和万邦的志向。《同人·彖》曰:“文明以健,中正而应,君子正也。唯君子为能通天下之志。”这就是说要尽可能团结一切可以团结的力量,构建大同世界,必须守持中正。古人深入揭示了该卦的生命智慧:“至德者言同略,事同指,上下一心,无歧道旁见者,遏障之于邪,开道之于善,而民向方矣。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 唐晏:《两汉三国学案》,中华书局1986年版,第62页。

《损》卦与《益》卦是处理人与人之间关系，守持中正，化成天下的基本生命智慧和策略。其中《损》卦主张把握时机，适度自我减损，而且心存诚信，是大为吉祥的。一般人只知道损人利己，却不知道损己以利人，才是真正有智慧的。具体来说，及早地酌情自损是没有咎害的，如果自损达到一定程度，甚至无须自损，也会达到自我增益的目的。这里有一个规律，就是自我增益达到一定程度必然招致损失，但如果自损到一定程度也会自然得到增益。自损甚至可以赢得价值连城却无法推辞的增益，这是最为吉祥的。如能够如《损·彖》所云“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”，就会获得吉祥。《益》卦则讲增益必须守持中正之德，不可不足，亦不可过分。适度增益是吉祥的，如果能得到他人的更大增益，同样吉祥。如果增益达到一定程度，就得考虑将增益之结果施惠于他人，这同样是大为吉祥的。但当增益达到最大限度，就有可能招致他人的攻击。所以增益不可过于持久，这是有凶险的。如《益·彖》所云：“凡益之道，与时偕行。”可见准确地把握损益之时机是至关重要的，要随时间与境遇的变化而变化。如果按照《彖传》之阐述，将《损》卦理解为“损下益上，其道上行。损而有孚，元吉无咎”（《损·彖》），而将《益》卦理解为“损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光”（《益·彖》），这两卦所蕴涵的生命智慧就更多地涉及人际关系的基本原则。虽然无论是损下益上，还是损上益下，其实都是既有所损，也有所益的，但是将损下益上谓之损，而将损上益下谓之益，这是因为损下之阳以益上之阴，利于阳德上行，体现在人际关系中，就是减损下层而增益上层，有利于国家财富的积累；而损上阳以益下阴，则意味着减损上层而增益下层，这有利于民间财富的积累。无论哪一种情形，其实都必须抓住时机，保持中道而行，时当损则损，时当益则益，切不可错过时机。这就强调了顺时而变、守持中正的重要性。也许帛书《要》篇所载，孔子读《易经》至于《损》、《益》两卦，废书而叹损益之道，不可不审察，吉凶之门的观点最得要领。据《说苑·敬慎》载，这是孔子有感于“自损者益，自益者缺”的规律。

《师》与《比》两卦是《易经》社会合和、化成天下的两种典型形态。其中《师》卦告诉人们，无论出师作战或积极行动，若要有所作为，都必须有正义的理由，并恰当选择德才兼备、德高望重、有一定感召力的人作为统帅和领导，切忌任用小人扰乱正事。行动前的纪律与行动过程之中的灵活性也

是至关重要的。《比》卦则告诫人们：团结亲比是吉利的，亲比的先决条件是自身必须心存诚信，这样才能顺理成章达到亲比同样诚信的人，甚或不正派的人，乃至所有人，所有生物的目的。但亲比必须有核心，有诚信，否则就会有凶险。如果被不正派的人或禽兽所控制，这种亲比显然有害于人，至少有害于心存诚信的人。《比》卦六四爻辞有云：“外比之，贞吉”，楚简本“贞吉”作“亡不利”。意思是亲比外人，无所不利。可见诚信的确是构建人与人之间和谐关系的永恒准则，坚持了诚信准则，相互体谅，相互理解，就不会发生争执与矛盾，就必然获得吉祥。再如《中孚》九五爻辞“有孚挛如，无咎”，是说诚信可以凝聚和团结人心，用诚信维系人心，没有咎害，告诫人们要广施诚信而居中。另外其他卦辞、爻辞也揭示了这一道理。《小畜》九五爻“有孚挛如，富以其邻”，是说诚信而牢固，可富近邻。甚至可以在日常生活的方方面面学会与人共享诚信的好处，将其作为凝聚人心的重要途径，如《大畜》卦辞“利贞，不家食吉，利涉大川”，讲畜聚的道理，利于守正，不在家中自食吉利，利于涉越大河，是说有好处不独自享受，能够与人分享，就吉利。在《易经》看来，与人交往起码应该做到与人无所争，只有这样才能获得吉祥，如《履》卦九二爻辞“履道坦坦，幽人贞吉”，是说行走在平坦的大道上，幽静安恬、与世无争的人守正就能获得吉祥。当然人与人相处，未免要发生矛盾，但它并不主张见诸争讼、诉诸公堂，如《讼》卦辞所云：“有孚，窒惕，中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。”是说争讼，往往抛弃了诚信，虽然会暂时获得好处，最终必有凶险。利于邀请有名望的人调停，不利于涉越大河。这与道家经典如《道德经》强调不争之德一脉相承。如第六十六章有：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，是以故能为百谷王。是以圣人之欲上民，必以其言下之；其欲先民，必以其身后之。故圣人居上而民弗重，居前而民弗害。天下乐推而不厌也。不以其不争与，故天下莫能与之争。”

由于《易经》认识到了事物运动变化发展规律，如《丰·彖》所阐述的宇宙万物的运行规律是：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”所以主张人们必须尊重事物自身的运动变化发展规律，但不能走极端。认为冒尖与落后都不符合生命智慧，最为重要的是守持中庸。《易经》的许多卦辞都具体强调了这一道理，如《随》卦辞“元亨利贞，无咎”，明确阐述了随从即通达时变、不守故常的道理。认为随从时变、不守故常，至为亨通，利于守正，



没有咎责。比较而言,《渐》卦辞“女归吉,利贞”,主要讲物进宜渐、进而有序的道理。渐进,如女子出嫁循礼渐行,可获吉祥,利于守持正固。《归妹》卦辞“征凶,无攸利”,则从另一个方面阐发了如同嫁出少女,不宜超越婚嫁循序渐进的礼仪程序而自嫁于人的道理。主张少女出嫁应该循序渐进,合乎礼仪,过于主动前往有凶险,无所利益。《遯》卦则主要阐述了退隐的生命智慧。如《遯》卦辞明确提出“遯,亨。小利贞”,意思是退隐就会亨通,固守不动,则有小利。《遯》卦九四爻辞“好遯,君子吉,小人否”,甚至将喜欢及时退隐,看成区别君子与小人的一个标准,认为君子能够适时适度退隐,而小人则无法做到。《大壮》卦辞亦明确指出了物极必反、盛极必衰的道理。正是基于这种认识,乃至深入阐述了“大壮,利贞”,即强盛易受戕伤、守静居正才能获得吉祥的道理。至于《巽》卦辞“小亨。利有攸往,利见大人”,更是清楚地阐述了进与退的辩证关系,充分地阐发了以退为进的生命智慧。如果说《巽》卦象征顺从、卑伏、内敛、退守、隐藏,讲述退守潜伏的道理,那么这种退守潜伏是利于有所前往的。与《巽》卦之忧惧敛伏于内有所不同,《兑》卦辞“亨利贞”,则主要阐述欣悦、喜悦显现于外,必须适度,合乎中道,至少得存有危机感,否则勉强取悦或过分亢奋则有危险。无论当变还是不当变,都得以守中为根本。中便是崇尚变化之进退的度,如《泰》卦九二爻辞有“尚于中行”,《夬》卦九五爻辞有“中行无咎”的说法。“中行”便是进退之度的体现。

《易传》对中正之德有更高的概括,如《乾·文言》有所谓“龙德而正中者也”,“刚健中正,纯粹精也”,《坤·文言》有所谓“君子黄中通理,正位居体,美在其中而畅于四支”,《同人·彖》有所谓“文明以健,中正而应,君子正也”,《讼·彖》有所谓“利见大人,尚中正也”。《易经》总是将进退有时与中正之德相联系,如《渐·彖》有所谓:“渐之进也,女归吉也。进得位,往有功也。进以正,可以正邦也。其位,刚得中也。止而巽,动不穷也。”如果说《渐·彖》所谓“进得位,往有功也。进以正,可以正邦也”阐述了进取有度的生命智慧,而《大壮》、《遯》则主要揭示了退止有时的生命智慧,如《杂卦传》就阐述了“大壮则止,遯则退也”的道理。《乾·文言》所谓“知进退存亡而不失其正者,其唯圣人乎”,的确揭示了顺时而变、进退有时,守持中正的生命智慧的精神实质。

顺时而变、守持中正的生命智慧受到了儒家和道家经典的共同推崇。如孔子强调中庸是显而易见的,他说:“不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。”(《论语·子路》)道家老子有“守中”(《道德经》第五章),而庄子有“养中”(《庄子·人间世》)的观点。比较而言,给人们留下的深刻印象,则可能是儒家尤其孔子更加突出地体现了进取精神,而道家似乎更加突出地履行了退隐的精神,前者是“知其不可而为之”(《论语·宪问》),后者则是“无为而无不为”(《道德经》第三十七章)。其实知进取而不知退止只是体现孔子生命智慧的一个表面现象。我们从他的一些言谈之中仍然不难发现他所谓进取之中同样有退止,如他所云:“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之。如不可求,从吾所好。”(《论语·述而》)他甚至更明确更坦然地阐述了进取与退止的道理:“譬如为山,未成一簣,止,吾止也;譬如平地,虽覆一簣,进,吾进也。”(《论语·子罕》)相形之下,似乎老子所谓“持而盈之,不如其已。揣而锐之,不可长保。金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎。功遂身退,天之道”(《道德经》第九章),以及“进道若退”(《道德经》第四十一章)等,显然更得生命进退之智慧要领。甚至可以说《道德经》第二章、第七十七章“功成而弗居”,其实就是对《损》卦初九爻辞“已事遄往,无咎,酌损之”的凝练;第九章“功遂身退,天下之道”及第四十一章“进道若退”,就是对《遯》卦九五爻辞“嘉遯贞吉”的提升。也许禅宗“两边不立,中道不存”的阐述最得要领,最为洒脱。

### 三、动静相宜,成就自我,诚信为本

《易经》生命智慧的又一主要内容是借助阴阳消长,万物化生的自然哲学智慧来探寻顺时而变、诚信为本的伦理哲学智慧。强调道德尤其诚信是《易经》生命智慧之核心内容,同时也是中国生命智慧的共同精神。《中孚》卦可以说是对诚信这一核心内容的集中阐述。该卦认为,诚信是维系人心,赢得广泛支持的基础,讲诚信不能仅限于人类自身,甚至涉及宇宙万物。中心诚信至为吉祥,内心不诚信有凶险。内心不诚信,轻则导致离心离德,重则必然有咎责。《易传》较为系统地揭示和阐发了本经对修己养德的不同阐述,认为:“作易者,其有忧患乎?是故履,德之基也;谦,德之柄也;复,德之本也;恒,德之固也;损,德之修也;益,德之裕也;困,德之辨也;井,德之地

也；巽，德之制也。”（《周易·系辞传下》）不仅如此，《易经》还将修己养德看成一个人成败得失、凶吉祸福的至关重要的原因，如《系辞传》所谓：“善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身。”（《周易·系辞传下》）甚至看成关系一家人祖祖辈辈成败得失、凶吉祸福的根本原因，如《坤·文言》所谓：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”基督教“祸患追赶罪人，义人必得善报”<sup>①</sup>，伊斯兰教“行善者自受其益，作恶者自受其害”<sup>②</sup>，讲的都是同样的道理。

为此，《易经》还特别借助《谦》与《豫》两卦一正一反阐述谦下的重要性。如《谦》卦辞为：“亨，君子有终。”讲谦虚受益，亨通，君子会有好结果。《谦》卦是六十四卦中唯一每爻爻辞都没有凶险迹象的卦象，这个卦象告诉人们，谦虚的特征是自抑自损。有云：“谦者，抑事而损者也。持盈之道，抑而损之，以此损德之于行也。顺之者吉，逆之者凶。”<sup>③</sup>谦虚在任何情况下都是能够获得利益的。君子在力量不济、身居下位之时，最易于讲求谦虚，如果谦虚而又谦虚，就能够克服艰险，做成大事情；在力量与地位有所提升的情况下，仍然应该坚持谦虚，即使获得了极大的声名，仍然坚持不变更是吉祥；当声名积累到一定程度甚至创造了不可否认的功劳的时候，仍然保持谦虚，不仅会有更大的成就，而且更加吉利；当取得更大成就的时候，仍然发挥谦虚的优势，就可以更大程度上赢得人们的爱戴与支持；即使位居尊贵之位，如果有不诚服者，甚至可以利用谦虚所奠定的群众基础而讨伐乃至使之心悦诚服；即使过了最为至尊的最佳时期，仍然保持谦虚，甚至可以超越物极必反的自然规律，而赢得征服邑国，使之心悦诚服的功效。《谦·彖》曰：“谦，亨，天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可踰，君子之终也。”与谦下有所不同，《豫》卦之安逸自满则往往具有双重性。该卦认为，安逸自满是一种无所谓好也无所谓坏的品质。如果能够恰到好处地利用人们追求安逸自满的习惯，有效调动他们的积极性，倒是有利于封建诸侯兴师

① 《旧约全书·箴言》第14章第25节。

② 《古兰经》第四十一章。

③ 唐晏：《两汉三国学案》，第59页。

作战。如果自鸣得意于安逸自满,必然有凶险的,但追求安逸自满达到顽固不化的地步,也会物极必反,因为坚守正固而获得吉祥。鼓吹安逸自满乃至迟迟不悔悟,会导致悔恨乃至悔上加悔,如果有所怀疑,甚至批评,就可能大有收获。救治安逸自满之疾,虽然不能完全根治,也不至于死亡。如果消除这种痼疾,甚至会有变化,没有咎害。如《豫》初六爻辞“鸣豫,凶”,阐述以沉溺安逸享乐、骄傲自满著称,必有凶险的道理。其实修己养德是中国生命智慧共同的生命精神,如谦下几乎是中国儒释道经典共同的生命智慧。在《易经》之中,几乎所有的卦象均有凶吉祸福等预兆,不仅《谦》卦辞“谦亨,君子有终”充分地肯定了谦下品质之价值,而且在其六十四卦之中唯独《谦》卦,六爻之中无一爻不吉。《道德经》更是将谦下作为道的精神的一种体现形式予以充分肯定,如第六十六章有“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。是以欲上民,必以其言下之”等,《坛经》决疑品第三也有“内心谦下是功”(《坛经·决疑品第三》)的生命智慧。

正是由于《易经》十分重视矛盾的相互转化,明确认识到好事会变成坏事,坏事会变成好事,所以集中阐述了物极必反、否极泰来的宇宙变化规律。这就要求人们必须刚柔兼济,必须宜刚则动,当变则变,宜柔则静,不当变则宜守中。当变则进,当不变则退,是智慧的选择,而当变不进,当不变则进,则必有凶险。《易经》的每一卦一般分初、二、三、四、五、上爻,每一爻都有相应爻辞。这些不同爻辞大多数情况下都是用来揭示不同境遇刚与柔、动与静的适宜情况,并告诫人们在不同境遇中该如何坚持刚柔兼济、施为有度的生命智慧的。大多数情况是,初爻守静、二爻酝酿、三爻萌动、四爻奋进、五爻暴动、上爻敛动。也就是初爻通常说在人物力量不够的时候应该静守不动,积蓄力量;二爻力量有所积累,但还没有动的能力,还需继续积蓄力量,只是可以谋划动作;三爻力量渐趋壮大,但仍然缺乏足够能力,宜于有所动,却必须适可而止;四爻力量更趋强大,可以勇有所动;五爻力量一般达到顶峰,可以尽情而动;到了上爻力量便开始衰退,动必有所敛。如果说初爻常常体现柔之极致,静之极致,五爻则一般显示刚之顶峰,动之顶峰。如代表刚与柔的乾坤两卦基本上体现了这一特点。反之宜刚却静,宜柔却动,都可能导致咎害。如果说,《涣》卦之洪水泛滥,当宜采取措施逃脱灾难,坐以待毙显然是错误的,那么,如《节》卦之修筑堤防以严守洪水泛滥,则是当静

则静。另外,如《履》卦九五爻辞“夬履,贞厉”,明确指出当动不动是有危险的,说一意孤行、坚守不变则有危厉。另外,如《屯》强调了当静则静,不静则有凶险的道理,其卦辞“元亨利贞,勿用”,表达了初生而难,宜固守,不宜轻举妄动,才能亨通的道理,《需》卦辞有云:“有孚,光亨,贞吉”,也明确指出遭遇危险,要审时度势,耐心等待时机,不可急躁冒进。等待有诚信,大亨通;坚守不动,吉利。

《易经》还特别借助《乾》与《坤》两卦分别系统地阐述了刚健与顺从、动作与静守两种典型道德范式,《系辞传》明确揭示了这一点,有所谓:“夫乾,天下之至健也,德行恒,易以知险。夫坤,天下之至顺也,德行恒简以知阻。”(《周易·系辞传下》)其中《乾》卦,认为:一个人、一个国家、一个民族,应该奋发有为,自强不息。《乾·象》曰:“天行健,君子以自强不息。”只有保持自强不息的精神,才能获得永久的生命活力;否则就会导致生命的枯竭与衰亡。但是自强不息,也并不是勇往直前、义无反顾,而是量力而行、适可而止,尤其得理性而且准确地把握自己的力量,力量弱小时,应该注意谨小慎微,积蓄力量,等待时机,不能轻举妄动;力量强大时,应该大展宏图,有所作为,但是应该警惕过犹不及、物极必反的道理,最好不能一味逞强,甚至力图主宰万物。《乾·文言》也极力表彰了这种刚健的德行,有所谓:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。其唯圣人乎?知进退存亡,而不失其正者,其为圣人乎?”我们甚至可以从这一卦获得成为圣人之道。凡是力图成大事者都应该注意这一智慧。而《坤》卦则阐述了君子修己养德的具体要求,认为人们总是强调自强不息的价值,其实柔顺、顺从,同样是一种美德,是一种智慧。《道德经》甚至极力张扬这种生命智慧。是说一个人、一个国家、一个民族,在力量弱小的时候,应该能够清醒地认识到防微杜渐的重要性。既然没有足够的力量大显身手,那么最好的办法就是加强自身建设,尽可能以美德而赢得人们的拥戴与支持。即使力量强大的时候,同样应该保持谦虚谨慎、戒骄戒躁的优良作风,应该保持善于体察民意,顺从民意的优良作风。如果无节制地张扬自己,也就可能招致其他力量的嫉妒与攻击。其中保持沉默,守口如瓶,加强自身修养,积蓄力量,是至关

重要的。《易传》也极力表彰了该卦之顺从之德,如《坤·彖》有云:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨。牝马地类,行地无疆,柔顺利贞。”《坤·象》亦云:“地势坤,君子以厚德载物。”于是人们常常将这两卦分别看成圣人与君子修己养德的两种不同典范。

不仅如此,《易经》的许多卦辞、爻辞也从不同角度阐述了修己养德的重要性,如《乾》卦九三爻辞所谓“君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎”之“惕”作“惕惧”解,则有白天勤勉于事,夜晚惕惧省思之意义,白天勤勉于事、夜晚惕惧省思,以修中正之德,可获吉祥的意思。主张修己以养德,成就智慧人生,应该是人们始终坚持的神圣使命。《坤》卦六三爻辞则将守持中正之德作为衡量生命价值的最终依据:“含章可贞。或从王事,无成有终”。即内含章美之德,可守持正固,或辅助君王,没有成功亦有好结果,是谓当顺从其事而不为主,功成而不居,却尽职尽责。而且在《易传》尤其《大象传》中还有更明确而翔实的概括,《小畜·象》“君子以懿文德”、《否·象》“君子以俭德辟难,不可营以禄”、《蛊·象》“君子以振民育德”、《大畜·象》“君子以多志前言往行,以畜其德”、《颐·象》云“君子以慎言语,节饮食”、《坎·象》“君子以常德行”、《晋·象》“君子以自昭明德”、《蹇·象》“君子以反身修德”、《震·象》“君子以恐惧修省”等。《易经》特别注意平时修养,如《渐·象》“君子以居贤德善俗”。

虽然《易经》强调审时度势,量力而行,灵活多变,但有一个不变的原则,就是守持诚信。诚信甚至是克服一切困难,以不变应万变的生命智慧的核心内容。在《易经》看来,诚信可以逢凶化吉,可以克敌制胜。无论人生处于险难之境,还是处于辉煌之际,都应该坚持诚信。如《坎》卦辞“习坎,有孚,维心亨,行有尚”,讲重重坎险,只要有诚信,内心亨通,行为必有奖赏。《离》卦辞“利贞亨”,讲人生辉煌时期,同样利于守正,亨通。《易经》还将这种诚信作为处理人与自我、人与社会、人与自然关系的准则。而且儒家和道家都十分重视修己养德,甚至都涉及反求诸己与推己及人两个方面。儒家之“三省吾身”(《论语·学而》)与“修己以敬”(《论语·宪问》),以及道家之“修之于身,其德乃真”(《道德经》第五十四章)、“重积德则无不克”(《道德经》第五十九章)等,就非常突出地体现了这一点。正是由于更强调道德修养对于成败得失、凶吉祸福的根本作用,所以真正参透《易经》生命

智慧的人是不占卜的。孔子虽然晚而好《易》，如司马迁《史记·孔子世家》载有：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”《汉书·儒林传》说孔子读《易》“韦编三绝”。帛书《要》记孔子力辩他“好《易》”“与史巫同途而殊归”。但并不主张用来占卜，更重要的是通过学习《易经》来提升自身修养的。《荀子·大略篇》也有“以贤易不肖，不待卜而后知吉”，“善为易者不占”之类的主张。<sup>①</sup>

人们一般将《易经》作为占卜书来看待，但它从来不是一部简单的占卜书，甚至是一部儒家乃至中国生命智慧的最大源泉和最高经典。事实上，此后的中国哲学经典，无论是两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学，还是清代及以后的新儒学，都以其作为主要思想基础。所以周敦颐有所谓：“大哉《易》也，斯其至矣”<sup>②</sup>的赞叹。《易经》是有着兼及天地人，涉及自然、社会、自我的广大悉备的生命智慧经典。《系辞传下》有云：“《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六，六者，非他也，三才之道也。”（《周易·系辞传下》）《易经》还从中梳理出来各自生命智慧的纲领并且融会贯通，如《说卦传》有所谓：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”（《周易·说卦传》）正是由乾元引发坤元，才体天地人之道，使生生不息贯通天地人。如《彖传上》有云：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”（《周易·乾·彖》）“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”（《周易·坤·彖》）《易经》甚至把自然界一切有生命与无生命的事物无一例外地纳入生命大世界范畴，并很大程度上尊重其生命存在的事实，尤其关注其生生之广大生命智慧，有所谓“天地之大德曰生”（《周易·系辞传下》），同时还通过自然规律的探讨转而寻求启迪人类的生命智慧，通过天地自然之道而体悟人事原则，这才是其生命智慧的精华。如《周易·系辞传上》有所谓：“与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”（《周易·系辞传上》）西方科学虽然也关注自然规律，但充其量只是为人类提供最大限度

① 王先谦：《荀子集解》，沈啸寰、王星贤点校，中华书局1988年版。

② 周敦颐：《太极图说》，《周子通书》，上海古籍出版社2000年版，第48页。

征服和利用自然的可能性,并不能直接转化为人类的一种生命智慧,《易经》却能够将天地自然大道的探讨与人事伦理原则的运作直接联系起来,将人类所能遵循的天地自然之道,直接转化为人类独特的生命智慧。这些生命智慧最起码包括刚柔有度、进退有时、动静有常等内涵。

《易经》作为最原始的中国生命智慧经典,虽然并不着意推崇,也不明确反对生命智慧,但无论任何一卦的卦辞甚至爻辞,其实都蕴涵着极其丰富的生命智慧,而且往往能够与不同时间和空间的具体境遇有机联系起来,使其生命智慧有了最为鲜明的针对性、灵活性与变化性,并对后来的生命智慧经典产生了极其深远的影响。概括而言,其生命智慧主要通过阴阳消长、化生万物的自然哲学智慧的发掘,而集中阐述凶吉变化、化成天下的政治哲学智慧,以及动静相宜、成就自我的伦理哲学智慧。其中化生万物,应该刚柔有度、合和为本;化成天下,应该进退有时、中正为本;成就自我,应该动静有常、诚信为本。这些体现的是《易经》生命智慧的核心内容,但贯穿始终灵魂是诚信。因为安时处顺、施为有度必然地体现为顺时而变,但德行尤其诚信是构建和谐自我、和谐社会与和谐宇宙生命智慧的最根本的基础,必须始终坚持、毫不动摇。尽管人们可能有不同认识,但无疑对所有人是有生命智慧的启迪的。正因为《易经》通过对阴阳消长自然规律的体悟而洞察凶吉变化的社会规律,以及动静有时的自我生命节律,所以它总是为人们提供无须占卜就能够体察的生命智慧,乃至为人类正确地生存奠定了扎实的智慧基础。如帛书《要》有云:“明君不时不宿,不日不月,不卜不筮,而知吉与凶,顺于天地之心,此谓《易》道。”古人云:“凡六爻,人人有用:圣人自有圣人用,贤人自有贤人用,众人自有众人用,学者自有学者用,君有君用,臣有臣用,无所不通。”<sup>①</sup>尽管《易经》有着丰富的生命智慧和广泛的实际用途,但并不是所有人都能够认识具价值的。我们甚至可以断言,圣人常常因为模范地遵循生命智慧而成其为圣人,君子则因为认真钻研生命智慧而成其为君子,小人则因为并不相信甚至有悖于生命智慧而最终成其为小人。

① 朱熹:《朱子近思录》,上海古籍出版社2000年版,第58—59页。



## 第二节 《易经》生命智慧阐释

阐释《易经》本经生命智慧，主要采用通行本，酌并出帛书本和竹简本作为补校，同时还借鉴廖名春《〈周易〉经传十五讲》，黄寿祺、张善文《周易译注》，金景芳、吕绍纲《周易全解》等成果，充分发掘中国原始经典并不明确反对智慧，也不明确张扬智慧，但每一卦无不系统阐述不同情境最为恰如其分的智慧及策略的文化特质，以期使读者通过经文阐释获得处理不同境遇事情的最为切实可行的生命智慧。

### 第一卦\\乾，乾为天\\乾上乾下



乾①：元，亨，利，贞。讲刚健，运动变化不息。天地之气与君子之道，天地之气有升降，君子之道有行藏。乾是说刚健，大为亨通，利于贞正。

初九：潜龙，勿用。阳道将萌而未萌，仍然潜伏地下，益晦养待时，勿有所作为。意即君子力量极其微弱，仍然不具有显露才能的资质，不可妄动，理当积蓄力量，等待时机。

九二：见龙在田，利见大人。阳气萌发显露于地面，万物即将复苏，有君德而无君位的大人将施恩泽于天下，一说龙出现在田野，利于出现大人。意即君子的力量有所积蓄与壮大，甚至有了显露的资质，以及大展宏图的充分空间。

九三：君子终日乾乾，夕惕②若厉，无咎。一说君子整天勤勉，夜晚戒惧若有危厉，无灾，一说依帛书惕作“沂”即“析”，引申为安闲，也就是白天努

① 帛书本卦名作“健”。

② 帛书本“惕”作“沂”。

力工作,夜晚注意休息,虽有危险,但无咎责。君子当如《淮南子·人间训》所云:“终日乾乾,以阳动也。夕惕若厉,以阴息也。因日而动,因夜以息,唯有道者能行之。”意即即使力量有所强大,仍然需要日夜勤勉警惕,不能懈怠麻痹,更要随时协议,将施展才能与收敛才能有机结合。不能只知道大展宏图,而不知道积蓄收敛。

九四:或跃在渊,无咎。阳气继续上升,或跳跃而起或继续潜伏渊中,随时进退,待时而出,见可而动,必无咎害。意即君子的力量获得进一步壮大,甚至很大程度上拥有了游刃有余、进退自如的潜能。

九五:飞龙在天,利见大人。阳气盛至于天,利于君子刚健中正而纯粹,德位俱高,达到圣人境界,有足够的智慧与能力克服困难,施泽天下。意即君子拥有了接近圆满与鼎盛的力量,这是他们大展宏图的最好时机。

上九①:亢龙②有悔。阳气已盛至物极必反的程度,若不止进而退,仍继续前进,就可能产生反面效果而悔。意即君子力量已达极限,当知收敛却仍然一意孤行,最终将由于力不从心而事与愿违。

用九③:见群龙无首,吉。一说如朱熹,群龙刚健,而无首柔顺,刚健而能柔顺,必然获吉;一说如程颐,英雄资质刚健而不自封为首,吉。意即得刚健的君子之德的人,理当容许所有人各尽所能,自由发挥各自创造性,不能企图有所主宰,有所统治。这是对真正自由创造的一种期待,同时也是刚健之德所能够达到的最为理想的境界。

**【述论】**一个人,一个国家,一个民族,应该奋发有为,自强不息。《象》曰:“天行健,君子以自强不息。”只有保持自强不息的精神,才能获得永久的生命活力;否则就会导致生命的枯竭与衰亡。但自强不息,也不是勇往直前、义无反顾,而是量力而行、适可而止,尤其得准确而理性地把握自己的力量。力量弱小时,应该注意谨小慎微,积蓄力量,等待时机,不能轻举妄动;力量强大时,应该大展宏图,有所作为,但应该警惕过犹不及、物极必反的道

① “上九”,帛书本作“尚九”。

② “亢龙”,帛书本作“抗龙”。

③ “用九”,帛书本作“迥九”。

理,不能一味逞强,甚至力图主宰万物。能够做到与自然和谐一致是至关重要的,《文言》有所谓:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天下而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎?况于鬼神乎?亢之为言也,知进而不知退,知存而不知亡,知得而不知丧。其唯圣人乎?知进退存亡,而不失其正者,其为圣人乎?”我们可以从这一卦获得圣人之道。凡是力图成大事者都应该注重把握这种智慧。孔子不仅有“刚毅木讷近仁”(《论语·子路》)的观点,而且几乎用他一生的经历实践了这一点,乃至在他当时就有人用“知其不可而为之”(《论语·宪问》)来概括。

## 第二卦\\坤,坤为地\\坤上坤下



坤①:元,亨,利牝马之贞。君子有攸往,先迷后得主,利西南得朋,东北丧朋②。安贞,吉。讲柔顺,是如母马守顺公马一样守顺乾之正为利。君子有所前往,先迷途而后得主人,利于西南得到朋友,东北丧失朋友,安守不动,吉利。是说君子应该具有柔顺之德,要甘为人后,虽然起初可能并不能准确确定必须顺从的乾健主人,但最终能找到主人,且不可超越乾健主人而为先。

初六:履霜③,坚冰至。踩上微霜,意味着严冬即将到来。是说阴柔之气处于萌发阶段,应该知道它必然有强大的一天。意即具有柔顺之德的君子,理当在力量极其微弱的情况下预知必然强大的结果。也可以理解为阴能消阳,柔能克刚,小人能剥君子,要从微知著,防微杜渐。

六二:直,方,大,不习,无不利。习通摺,当读折,折败之意,是说阴气上升,乃至有直、方、大的坚冰,只要坚冰不被折断粉碎,就没有什么不利。意

① 帛书本卦名作“川”。

② “丧朋”,帛书本作“亡朋”。

③ “履霜”,帛书本作“礼霜”。

即具有柔顺之德的君子力量获得进一步壮大,如果没有遭到挫折与诋毁,就没有什么不利。一说只要行为正直、方正、宏大,就不会有挫败,就没有不利。

六三:含章可贞。或从王事,无成有终。阴气获得进一步发展壮大,只要内含章美的柔顺之德,就可以守持正固。或辅助君王,没有成功亦有好结果。是谓如果君子有柔顺之德,顺从刚健君王,即使没有取得巨大功绩,也会由于顺从君王而获得结果。也就是具有柔顺之德的君子,即使没有重大贡献,也能凭借顺从刚健主人而赢得封赏。

六四:括囊,无咎,无誉。阴气更进一步壮大,就得像扎紧口袋一样有所收敛。这样既不会有咎害也不会有赞誉。意即具有柔顺之德的君子,在其力量获得更大程度发展壮大的情况下,理应知道收敛,以免由于过分张扬而遭刚健主人的妒恨与压制,当然也由于收敛自己的才能而不会赢得赞誉。在这种情况下似乎收敛而免遭妒恨与压抑更明智。一说只要保持缄默,使善恶一并不形之于外,才能因无恶而无凶咎,因无善而无称誉。

六五:黄裳<sup>①</sup>,元吉。阴气发展壮大乃至接近于顶点,仍然不丧失其柔顺之德,大吉。意即有柔顺之德的君子力量发展壮大乃至接近顶峰,如果仍然不改其柔顺之德,是大吉的。也就是如果位居尊位,仍然保持柔顺之德,可得大吉。

上六:龙战于野,其血玄黄。阴气达到顶点仍然不知收敛,就有可能发生与阳气分庭抗礼的情况,如此以来必然导致两败俱伤。意即具有柔顺之德的君子如果力量壮大而至顶峰,仍然不知收敛,达到与乾势均力敌,就可能遭乾健主人的妒恨,乃至因为产生对抗和交锋而遗患无穷;一说阴盛而极,阳随之生,阴阳交合,万物化生。

用六:利永贞。利于固守顺乾之德,与乾合德。一说永守柔顺之德而见阳刚之质。意即位居服从辅助的君子永远保持柔顺之德而不变化,是有利的。

**【述论】**人们总是强调自强不息的价值,其实柔顺、顺从,同样是一种美

<sup>①</sup> “黄裳”,帛书本作“黄常”。

德,是一种智慧,甚至在某种意义上讲的确有柔弱胜刚强的道理。一个人,一个国家,一个民族,在力量弱小的时候,应该能够清醒认识到防微杜渐的重要性。既然没有足够的力量大显身手,那么最好的办法就是韬光养晦,加强自身建设,尽可能以美德赢得人们的拥戴与支持。即使力量强大的时候,也应该继续保持谦虚谨慎、戒骄戒躁的优良作风,应该保持善于体察民意,顺从民意的优良作风。如果无节制地张扬自己,也就可能招致其他力量的嫉妒与攻击。保持沉默,守口如瓶,加强自身修养,积蓄力量,是至关重要的。《彖》曰:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨。牝马地类,行地无疆,柔顺利贞。”《象》曰:“地势坤,君子以厚德载物。”《文言》曰:“坤至柔,而动也刚,至静而德方,后得主而有常,含万物而化光。坤其道顺乎?承天而时行。积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”保持柔顺之德,乃至柔顺若水,载养万物而无所分别、无所取舍,无论善恶、美丑、是非,一律平等不二,乃至人无弃人、物无弃物。这是承天载物之德的最高境界,亦是一种最高生命智慧,《道德经》所谓“上善若水”(《道德经》第八章),以及《薄伽梵歌》所谓“品学兼优的婆罗门,牛、象、狗和烹狗者,无论面对的是什麼,智者们都一视同仁”(《薄伽梵歌》<sup>①</sup>第五章),其实都是对这种智慧的高度概括。

### 第三卦\\屯,水雷屯\\坎上震下



屯:元,亨,利,贞,勿用,有攸往,利建侯。屯为乾坤相交的第一卦,讲述新生事物的艰难。是说初生而难。大为亨通,利于固守,不要轻举妄动,有所往,利于建立领导机构。是谓任何事物在刚刚新生的时候,是极其困难的,虽然充满困难,却是极为亨通的,只是利于固守不动,不宜有所行动,不过建构一定组织机构是必要的。

① 毗耶婆:《薄伽梵歌》,黄宗生译,商务印书馆 2010 年版。

初九：磐桓<sup>①</sup>，利居贞，利建侯。徘徊不前，利于固守不动，构建机构。是说人处于屯难之中，唯其守正，方可度过艰难。新生事物在其最初阶段是极其困难的，不仅因为自身的力量极其弱小，抵御外来影响的能力也十分有限，而且自身的发展壮大也十分困难、十分缓慢，乃至有犹豫不决、进退维谷之嫌。事物处于这一阶段的最为切实可行的办法就是保持生的希望与勇气，坚守不动，但这并不能影响必要的机构设置。

六二：屯如遭如<sup>②</sup>，乘马班如。匪寇婚媾<sup>③</sup>，女子贞不字，十年乃字。徘徊不前，欲行而未行，不是盗寇，而是求婚者。女子守正而不生育，十年才生育，是举艰难之例。新生事物虽然经过了一段时间的自我努力，但仍困难重重，仍进退维谷，即使采取了构建统一战线的方法来壮大自己的力量，仍不会在短期内见效，甚至还要经过漫长的痛苦煎熬，才能有一定的起色。

六三：即鹿无虞<sup>④</sup>，唯入于林中，君子几不如舍，往吝。逐鹿而无虞人引导，只能误入林中，不能预测，不如停止，前往必定陷入咎穷境地。是说既然对结果没有把握，不如静待。新生事物经过了又一段时间的力量积累，乃至具有了一定的追求与实现目标的力量，但如果没有适当的智慧作为指导，甚至迷失了奋斗目标或对结果没有把握的话，最好立即停止下来，以免由于盲目行动而造成不必要的损失。

六四：乘马班如<sup>⑤</sup>，求婚媾，无不利。既然无力克服艰难，主动与求婚者结盟，则吉而无不利。说力量不强大的情况下，益于团结其他人以增强实力。新生事物经过进一步的力量积累，虽然仍不够强大，至少没有达到力量的最大限度的时候，仍然需要团结一切可以团结的力量，以最大限度地壮大自己的力量。只要能够最大限度地团结一切可以团结的力量，就没有什么不利。

九五：屯其膏，小贞吉，大贞凶。艰难时机益于积累力量，力量弱小保持不动吉利，力量强大保持不动则有凶险。新生事物在其初生的时候，虽然充

① “磐桓”，帛书本作“半远”。

② “遭如”，帛书本作“坛如”。

③ “婚媾”，帛书本作“闾厚”，下同。

④ “无虞”，帛书本作“毋华”。

⑤ “班如”，帛书本作“烦如”。

满困难,但这个困难时期恰恰是积蓄力量的最佳时期。如果力量积累到将近鼎盛还未达到鼎盛的时候,是实现自己的目标与任务的最佳时期。力量弱小的时候保持不动是吉利的,但如果力量将近鼎盛,仍然不采取行动就是极其错误的,它将因为坐失良机而造成无法弥补的损失。因为自己的力量达到鼎盛时期之后,就必然出现衰落趋势,而弱小的敌人却拥有由弱到强的机会。

上六:乘马班如,泣血涟如。不答应求婚结盟,必然导致矛盾与不幸,乃至痛苦不已,一说无力摆脱困境,必然导致悲伤之极。当新生事物力量达到鼎盛之后逐渐陷入衰落的时候,必须冷静对待这种衰败的趋势,不能以不变应万变,仍然坚持鼎盛时期的强力行动,甚至不注意团结一切可以团结的力量,就必然导致不必要的矛盾冲突,酿成难以估计的损失。

**【述论】**万物初生阶段是最为困难的。在力量极其弱小的情况下,最为重要的是固守不动,建立必要的机构,甚至在力量获得一定发展,仍然没有足够力量克服困难的情况下,最好注意结盟,团结一切可以团结的力量,借助盟友的力量来壮大自己,发展自己。如果能够结盟而不结盟,导致本来可以成为盟友的力量,反倒成为敌人的力量,乃至产生矛盾与对抗,那将是一无是处的。克服困难而找不到症结的时候,最好的办法是立即停止,而不是继续前往。最为艰难的时候,恰恰是积蓄力量的最佳时期。力量弱小,不足以克服困难时,保持不动,是最为明智的选择,但如果力量强大,仍然保持不动,就有可能错失良机,就必然陷入凶险。因为自己由盛而衰,敌人却可能由弱到强。那时就永远丧失了消灭敌人的机会,甚至有了被敌人消灭的可能。

#### 第四卦\\蒙,山水蒙\\艮上坎下



蒙:亨。匪我求童蒙,童蒙求我。初噬告,再三渎,渎则不告。利贞。蒙为蒙昧、蒙蔽,是为如何启蒙教育。不是我主动去启蒙,而是蒙昧者主动求我。初次请教要热情告知,接二连三重复发问,明知故问或有错不改,是不

尊重启蒙教育,不尊重就不告知,利于固守不动。启蒙教育最为理想的境界,不是启蒙者主动推销自己的思想,而是蒙昧者产生了强烈的求知欲望,并将满足这种欲望的希望寄托于启蒙者。由蒙昧者来选择和牵引启蒙者的教育,必然能够产生最佳的启蒙效果。请问过一次就能够明白的蒙昧者是虔诚的、有希望的,对于接二连三地请教同一个问题,却没有丝毫的改变迹象的蒙昧者,是无须回答他的。因为聪明者是那些相同的错误只犯一次的人,而只有那些顽固不化的蒙昧者才接连犯同一错误,这样的蒙昧者是没有启蒙的潜力的,也是无须启蒙的,因为他本来就没有获得启蒙的真正欲望。

初六:发蒙<sup>①</sup>,利用刑人,用说桎梏,以往,吝<sup>②</sup>。教育启蒙当有规范,说如脱,是丢弃规范施行教育,就会产生憾惜。是说教育当有榜样示范与规矩约束,如果没有规矩,让蒙昧者无所戒惧,就会肆意妄为。也就是最初的启蒙教育,应该树立典范与规范,要用典范与规范进行必要的约束,如果没有必要的约束,就会因为没有限制而为所欲为,放任自流。这和西方人所崇尚的自由教育与个性教育是不大相同的。

九二:包蒙<sup>③</sup>吉,纳妇<sup>④</sup>吉,子克家。包当如彪,是说教育蒙昧者吉利,娶贤妇吉利,子代父治家。当启蒙达到一定阶段,加大甚至彰显启蒙教育的力量是吉利的,如果能够争取到一定的辅助者来帮助启蒙者达到启蒙蒙昧者的目的,同样是吉利的,启蒙者与辅助者的珠联璧合常常会产生极好的效果,甚至可以培养出新一代的启蒙者,以代替启蒙者达到推广与传承启蒙的目的。

六三:勿用娶女。见金夫,不有躬,无攸利。不要娶这个女子,见有钱郎君,不顾体统,没有好处,一说金夫为美称(尚氏学)。虽然争取一定的辅助者是必要的,但千万不能选择那些为了某种报酬而寻求启蒙的人作为辅助者。因为这样的辅助者一旦得到他所需要的报酬,必然会放弃启蒙的使命,甚至因为掺杂了这种不纯正的欲望而影响到蒙昧者,使蒙昧者寻求启蒙的动机也受到动摇。

① “发蒙”,帛书本作“废蒙”。

② “吝”,帛书本作“閼”,下同。

③ “包蒙”,帛书本作“枹蒙”。

④ “纳妇”,帛书本作“入妇”。



六四：困蒙<sup>①</sup>，吝。困于蒙昧，必有憾惜。虽然较长时间致力于启蒙，但仍然陷入困惑之中，是必然有一定咎惜的。是说启蒙而未能取得应有效果，肯定是启蒙教育的方法或理念存在一定的缺憾。这是启蒙者应该深刻反思的。启蒙教育的一种缺憾可能是脱离现实，不能因材施教。

六五：童蒙，吉。以童蒙自处，任用贤能吉利。一说童为脱。启蒙教育如果能够达到使蒙昧者脱离蒙昧的目的，就是吉利的。这是恰到好处的启蒙教育应该达到的必然结果。

上九：击蒙；不利为寇，利御寇。强力启蒙，不利于采取暴戾手段，利于采取适度严格的方法。是说启蒙教育要有分寸，要适度；超过了一定度的启蒙教育，常常采取惩罚与恐吓的方式来进行，这样的启蒙教育，不利于消灭蒙昧者心头的愚见与魔障，只有利于抵御愚见与魔障的侵扰。

**【述论】**启蒙教育，最为理想的境界，不是自己主动去启蒙，而是蒙昧者主动请求启蒙。开始启蒙最好的办法是树立榜样与规范，不应该放任自流、为所欲为。启蒙教育最好的办法是寻找辅助者甚至伴读，相互促进，但不能将见利忘义、见金钱而不求智慧或为了金钱而寻求智慧的人作为辅助者或伴读。这样的辅助者或伴读常常会起到负面影响，乃至改变了蒙昧者寻求启蒙的动机。启蒙教育，最好不能采取威胁甚至恐吓的办法，那样会使学生望而生畏，甚至知难而退，只能导致教育的失败；最好采取适度严格而不乏激励与信任的办法。

## 第五卦\\需，水天需\\坎上乾下



需<sup>②</sup>：有孚<sup>③</sup>，光亨<sup>④</sup>，贞吉，利涉大川。需指等待时机，是说遭遇危险，

① “蒙”，竹简本作“龙”，如困蒙作“困龙”，童蒙作“童龙”。

② “需”，竹简本作“孺”，帛书本作“襦”，下同。

③ “有孚”，帛书本作“有复”，竹简本作“又孚”，下同。

④ “光亨”，竹简本作“光卿”。

要审时度势,耐心等待,不可急躁冒进。等待有诚信,大亨通;坚守不动,吉利;利于涉越大河。需卦的基本思想是等待时机。只要心怀诚信,长期坚持不懈,就能够获得吉利的效果,甚至能够做成大事情。君子虽然拥有刚健之德,由于时遇坎险,只能等待时机。但等待时机并不意味着无所作为,坚持不懈地保持诚信是等待时机的最好行动。诚信是等待时机最终克服坎险的最好选择。

初九:需于郊。利用恒,无咎<sup>①</sup>。在郊外等待,恒久不变,没有咎责。是言在旷远的郊外等待时机,地域宽阔,适于行动的空间较大,虽然遭遇坎险,但还有一定的进退余地,距离坎险较远,所以只要坚持诚信,恒久不变地耐心等待,就可以没有咎责。

九二:需于沙。小有言,终吉<sup>②</sup>。在沙滩等待,虽小有言辞批评,终会吉利。是说在沙滩上等待时机,虽然由于无法耕种庄稼,缺乏必要的物质补给,乃至距离坎险已经渐近,甚至会遭到人们的言语中伤,但毕竟还没有遭遇坎险,所以最终还是吉利的。

九三:需于泥,致寇至<sup>③</sup>。在泥潭即临险地方等待,有招致寇至之可能。是说在泥潭中等待时机,不仅不会获得必要的物质补给,甚至可能面临愈陷愈深的危险。也就是等待时机已濒临坎险的边缘,甚至有招致更大灾害到来的极大可能。君子只有心存诚信,谨慎从事,力戒冒进,才能免于灾祸。

六四:需于血,出自穴。在沟洫中等待,要从陷阱中脱身。是说在沟洫中等待时机,已经陷入坎险的深渊,甚至有灭顶之灾,但如果能够从坎险的深渊中脱身,就能够将危险降至最小限度,甚至能够置之死地而后生。这是等待时机最为艰难与危险的境地,如果逢凶化吉,遇难成祥,自然是求之不得的。所以无凶吉可以断定。

九五:需于酒食,贞吉。在有酒食的地方等待,坚守不动吉利。置之死地而后生,才可能转危为安,乃至于在有物质保障的地方等待时机,这是最为理想的,因为无论坚持多长时间都不会有较大的负面影响,甚至可以养精

① “无咎”,竹简本作“亡咎”,下同。

② “小有言”,终吉,竹简本作“少又言,冬吉”。

③ “致寇至”,竹简本作“至寇至”。

蓄锐，赢得最终走出坎险的最大力量。这是等待时机最为理想的选择，而且是脱离坎险的最理想选择。

上六：人于穴，有不速之客<sup>①</sup>三人来，敬之终吉。落入陷阱，恭敬等待三位不速之客，终会吉利。是说等待时机乃至过了最为理想的境地，就必须知道敛势，切忌肆无忌惮地展示甚至炫耀自己，最好的办法是退隐至一定的地方以避免招致意想不到的伤害。如果在这种境遇，遭遇到不速之客，最好以谦卑、恭敬待之，这样可以赢得不速之客的理解与认同，甚至支持，乃至获得最终的吉利。

【述论】君子应该有刚健之德，但是遭遇坎险，就必须知道等待时机。这是不得已而为之的事情。等待时机也应该有智慧。首先必须在任何情况下都坚持诚信不动摇，这是克服坎险最终走出危险的唯一不变的选择。变化的是应该按照距离坎险的不同而采取不同的等待时机的方式与态度，距离坎险越近，越应该谨慎对待。在进退自如的空间等待没有咎害，但是在沙滩、泥潭甚至沟洫中等待，其坎险便越大，但也拥有了置之死地而后生的可能。如果能够得到意想不到的帮助，最终能够获得吉祥。等待时机的最佳选择是有足够的物质补给。这是等待时机必须考虑的事情。

## 第六卦\\讼，天水讼\\乾上坎下



讼：有孚，窒惕<sup>②</sup>，中吉<sup>③</sup>，终凶。利见大人，不利涉大川。讼是诉讼、争讼，教人如何免于争讼。争讼，诚信被止息抛弃，虽然暂时有利，最终凶险。利于请德高望重的人调停，不利于度过大险大难。是说争讼只要小心谨慎，必然会因为胜诉而有所收获，但最终是凶险的，是不能促成大事情的。

① “不速之客”，帛书本作“不楚客”。

② “窒惕”，帛书本作“湫宁”。

③ “中吉”，帛书本作“克吉”。

初六：不永所事，小有言<sup>①</sup>，终吉<sup>②</sup>。不长久陷入争讼，虽然略有言语中伤，终将吉祥。是说迫不得已陷入争讼，最好的办法是早些结束争讼，因为拖得时间越长越有害。即使遭到批评，最终也是吉利的。这是争讼的最初状态，是争讼还没有成为既成事实的时候。也就是争讼的萌发时期，最为明智的办法就是设法尽可能缩短期限。

九二：不克讼，归而逋，其邑人三百<sup>③</sup>户，无眚<sup>④</sup>。争讼不胜，逃回自家三百户小邑，可无灾祸。是说争讼而不能胜诉，最好的办法是隐退，逃到小小的邑地躲起来，而不是因为图谋胜诉，而陷入长期争讼之中，乃至蒙受更大的灾害。

六三：食旧德，贞厉，终吉，或从王事，无成<sup>⑤</sup>。安享旧日德业，坚守不动，虽然危险，终会吉利，如果喜欢争讼，即使跟从君王做事，也不会有所成就。是说退回到小邑，如果能够坐吃旧日的德望，坚守不动，虽然有危险，但最终是吉利的，只是不能再有成就伟业的可能。

九四：不克讼，复即命，渝<sup>⑥</sup>，安贞，吉。争讼不胜，回心转意，反从本理，改变争讼念头，顺守正固，必获吉利。是说如果不能胜诉，最好是改变争讼的想法，回归到顺从天命，安于中等的本真状态，而不是仅仅躲藏起来，这样就能够获得吉祥。

九五：讼，元吉。中正之讼，至为吉祥。争讼的最为理想的境界是中正无私，而大吉大利。

上九：或锡鞶带<sup>⑦</sup>，终朝三褫之。因胜讼而获高官厚禄，终会一天之内被多次剥夺。即使因为胜诉而获得赏赐，这种赏赐最终会被迅速剥夺。是劝告人们不能因为胜诉而沾沾自喜，因为争讼而获得利益是最容易丧失的，既然如此，争讼实际上没有意义。

① “小有言”，竹简本作“少又言”。

② “终吉”，竹简本、帛书本均作“冬吉”。

③ “三百”，竹简本作“晶四”，该本“三”一般作“晶”。

④ “无眚”，帛书本作“无省”。

⑤ “无成”，竹简本作“亡成”。

⑥ “渝”，帛书本作“俞”，竹简本作“愈”。

⑦ “鞶带”，帛书本作“服带”。

【述论】争讼是法治社会人们维护自身合法权益的主要手段,但对争讼应该慎之又慎,更不能将争讼作为获取利益的手段。因为陷入争讼的人们常常不得不以消灭利于他人的罪证而寻求甚至伪造利于自己的证据,这样就会导致诚信的最大限度缺失。即使偶尔有所胜诉,甚至因此而获得某些利益,但这些利益是最不牢靠的,最容易丧失。所以争讼无论胜诉与否,其实都是没有多大意义的。只能是出于迫不得已的被动应付。如果不能胜诉,最好不是争取胜诉,而是躲藏起来,享受旧日的德操而坚守不动。无偏无私的争讼是最为理想的,但最好的办法还是不争讼。这与老子崇尚“不争”(《道德经》第八章),慧能提倡不“诤”(《坛经·定慧品》),是一脉相承的。《箴言》亦云:“愚妄人怒气全发,智慧人忍气含怒。”①

## 第七卦\\师,地水师\\坤上坎下



师②:贞,丈人,吉无咎。师卦讲述兴师动众,出兵打仗的道理,可引申为采取行动,主动出击,有所作为。即兴师动众,出兵打仗,守持正固,决于长者,就会吉利而没有咎责。是说君子应该最大限度地容民畜众,主动出击,以武力战胜敌人,只要坚持正义,选择有品德与智谋的人作为统帅,将会吉利而无咎害。

初六:师出以律,否臧凶。出师要以律令为约束,否则有凶险。出师作战首先应该严明纪律,这是克敌制胜的法宝;没有严明的纪律作为保障,就会军心涣散,不战而败。其实所有群众性活动,在开始发动的时候都应该严明纪律。

九二:在师中,吉无咎,王三锡③命。在军队中持中而不偏倚,吉利而无责咎,就会受到君王多次奖赏乃至委以重任。在兴师打仗的过程之中,必须

① 《旧约全书·箴言》第28章第11节。

② “师”,竹简本作“币”。

③ “三锡”,帛书本作“三汤”,竹简本作“晶赐”。

守持中正,只有这样才能吉利而无咎害,甚至能够赢得君王的多次褒奖。这是说在作战过程中重要的是中正,既不过度专制也不过分民主,这样既可以凝聚兵士的人心,而且能够获得民众的民心所向,同时还能够得到君王的褒奖。这是获得最大限度支持的最佳办法。

六三:师或舆①尸,凶。或即惑,出师而疑惑不定,就会载尸而归,凶险。一说舆即众,尸即主,也就是军权不统一,凶险。在作战的关键时候,最为忌讳的是主帅疑惑不定或政出多门,举棋不定,乃至错失良机,这是极其凶险的。

六四:师左次,无咎。左即佐,出师而保卫君王,没有咎责。一说左次为撤退,是说撤退暂守,没有咎害。既然对作战结果缺乏胜算,与其犹豫不决,不如遵从君王赢得正义之师的名分,或者知难而退,保存实力,以利再战。这样都可免于咎责。

六五:田有禽,利执言,无咎。长子帅师,弟子舆尸,贞凶。田中有禽兽,利于捕获,没有咎害。委任刚正长者可统率兵众,委任无德小人必载尸败归,固守不变,凶险。是说禽兽侵入田地,破坏庄稼,是有利于捕获的,是没有咎责的,因为打击一切侵略者是正义的,但如果委任德才兼备的帅师出征,又委派无德小人参知军事,干预作战,并且坚持不变,就必然有凶险。

上六:大君②有命③,开国④承家,小人勿用。君王发布命令,封赏功臣为诸侯、大夫,小人不可重用。即使兴师征战获得胜利,君王封赏功臣或为诸侯,或为卿大夫,切不可任用小人。因为任用小人必然乱邦。

**【述论】**无论出师作战或是积极行动,若要有所作为,都必须有正义的理由,并且恰当地选择德才兼备乃至德高望重、有一定感召力的人作为统帅和领导,切忌任用小人扰乱正事。当然行动前的纪律与行动过程之中的灵活性也是至关重要的。

① “舆”,帛书本作“与”。

② “大君”,帛书本作“大人君”,竹简本作“大君子”。

③ “有命”,竹简本作“又命”。

④ “开国”,帛书本作“启国”,竹简本作“启邦”。

## 第八卦\\比,水地比\\坎上下坤



比:吉。原筮,元永贞,无咎。不宁方来,后夫凶。比为亲密比辅、亲近团结。亲比,吉利,谨慎考虑,永久守持正固,没有咎害。一说筮为折,当是体谅他人折败,永久守持正固,没有咎害。不安顺的人归顺,迟来者有凶险。是说亲比在任何情况下都是吉利的,但要谨慎,要体谅亲比的困难,如果长久坚持正固,就没有咎责。如果不安顺的亲比和比辅,那么迟迟不来亲辅的,必然有凶险。真所谓识时务者为俊杰,世界潮流浩浩荡荡,顺之者昌,逆之者亡。只有顺应时势的人才能昌兴,而不能顺应时势者必然灭亡。

初六:有孚比之,无咎。有孚盈缶<sup>①</sup>,终来有他<sup>②</sup>,吉。以诚信亲比人,没有咎害,满怀诚信,终会赢得意想不到的效果,吉利。是说初步与人亲比,最为关键的是心存诚信。心存诚信没有咎责,如果满怀诚信就可能获得意想不到的成就。这是说诚信的程度常常与获得好处成正比。

六二:比之自内<sup>③</sup>,贞吉。亲比而发自内心,吉利。也即在自己内部相互亲比,坚持不变,是吉利的。是说一个人发自内心长期坚持亲比,限于心存诚信的自己人内部是吉利的。

六三:比之匪人<sup>④</sup>。亲比不善的人。是说如果将亲比的范围扩大至不正派的人,必然因为与不正派的人同流合污而丧失正派乃至陷入邪恶,当然也可能感化不正派的人,乃至化敌为友,成为正派的人。所以凶吉难以定夺。

六四:外比之,贞吉<sup>⑤</sup>。楚简本“贞吉”作亡不利。亲比外人,无不利。将亲比的范围扩大至外人,甚至乡下野民,也就是下层民众,如果坚持不变,是吉利的。这是亲比范围更加扩大化的必然结果。

① “盈缶”,竹简本作“海缶”。

② “终来有他”,帛书本作“冬来或池”,竹简本作“冬速又它”。

③ “比之自内,贞吉”,竹简本无“贞”。

④ “匪人”,帛书本、竹简本均作“非人”。

⑤ “贞吉”,竹简本作“亡不利”。

九五：显比，王用三驱，失前禽。邑人不诫<sup>①</sup>，吉。显示亲比，君王三面围猎而前方的禽兽得以逃走，围猎的邑人不加警戒拦截，吉利。如果将亲比的范围彰显到禽兽乃至自然界，让被围猎的禽兽还有活路，是吉祥的。

上六：比之无首<sup>②</sup>，凶。亲比而无首领，凶险，是说亲比团结要有核心。如果亲比而没有核心，就必然没有好的结果。

**【述论】**团结亲比是吉利的，亲比的先决条件是自身必须心存诚信，这样就能够顺理成章地达到亲比同样心存诚信的人，乃至不正派的人，甚至所有人，所有生物的目的。但亲比必须有核心、有诚信，否则有凶险。如果被不正派的人或禽兽所控制，这种亲比显然是有害于人的，至少是有害于心存诚信的人的。

## 第九卦\\小畜，风天小畜\\巽上乾下



小畜：亨。密云不雨，自我西郊<sup>③</sup>。小畜为小有畜止，亨通。密云不雨，自西而来。是说密云随西风吹来，虽然不断加厚，却就是不下雨。密云虽然不断加厚，但就是不下雨，这正是止步不前、畜止等待的体现。蓄止是积蓄、累积而不能有所进发或进展的体现。

初九：复自道，何其咎，吉。从正道复返，有什么咎害，吉利。返回正道，就是蓄止不前的体现，既然是自我醒悟，迷途知返，返回正道，当然没有咎害。这是蓄止的自觉状态，同时也是蓄止的较为轻松的状态。

九二：牵复<sup>④</sup>，吉。被牵引而复返，吉利。返回正道，而不是出于自我醒悟，迷途知返，而是因为他人的启发引导。这种返回正道，虽然不是出于自愿，但毕竟还是返回了正道，因此仍然是吉利的。

① “邑人不诫”之“诫”，竹简本、帛书本均作“戒”。

② “比之无首”，竹简本作“比亡首”，帛书本作“比无首”。

③ “西郊”，帛书本作“西焚”。

④ “牵复”，帛书本作“坚复”。



九三：舆说辐<sup>①</sup>，夫妻反目。车轮辐条脱散，夫妻反目离异。这是蓄止之最严峻的状态，已经不是经引导而迷途知返，而是纯粹执迷不悟，出于不得已才不得不蓄止，因为前行的一切条件已经完全丧失。如同车轮辐条脱散不得不停止，夫妻反目不得不离异一样。

六四：有孚，血去惕出<sup>②</sup>，无咎。有诚信，免于伤害与忧惧，没有咎责。蓄止到了不得已而为之的时候，形势是极其严峻的，但只要心存诚信，还是可以去伤害与忧惧的。因为只要心存诚信，还是能够得到人们的理解与认可的。

九五：有孚挛如，富以其邻。诚信而牢固，可富近邻。牢固地坚守诚信，是可以富及近邻，使近邻拥有几乎相同诚信的。这是蓄止的最为理想的境界，能够让自己与近邻都具有诚信之德，这是蓄止的最佳效果。

上九：既雨既处，尚德载<sup>③</sup>，妇贞厉。月几望，君子征<sup>④</sup>凶。尚德载，帛书、阜阳汉简均作“得”，一说意为密云尚待继续蓄积。雨降且停，尚需继续积载，女子固守有危险。月盈将缺，君子前往有凶险。是说过了蓄止的最佳时机，必然月盈则亏，除了尚需积德之外，具有柔顺之德的妇女仍然坚持蓄止不动，是有危险的，具有刚健之德的君子力图有所前往而不继续坚持蓄止也仍然是有凶险的。蓄止到了这种情境，理应有所改变，柔顺之德的妇女不该继续蓄止，而具有刚健之德的君子理该坚持继续蓄止。这是柔顺妇女会超过蓄止的限度，而刚健君子同样会丧失前往的限度。

**【述论】**蓄止应该是恰如其分的，过犹不及。只有坚守中正而不过分才是吉利的。妇女过分坚守柔顺之德蓄止不已与君子过分坚持刚健而不知蓄止是同样有凶险的。蓄止的先决条件是心存诚信，牢固地坚守诚信甚至可以富及其邻，达到蓄止的最为理想的境界，至少可以免去忧虑与恐惧。需要说明的是，返回正道同样是蓄止的体现形式，只是由于自觉、不自觉甚至迫不得已而其效果各有差异。

① “舆说辐”，竹简本作“车说輹”。

② “惕出”，帛书本作“汤出”。

③ “尚德载”，帛书本作“尚得载”。

④ “君子征”，帛书本作“君子正”。

## 第十卦\\履,天泽履\\乾上兑下



履:履虎尾,不咥人<sup>①</sup>,亨。履即履行、实践、行动、前行,是说人们行动要以柔和谦卑之礼应付强暴刚健的外界事物,才可以化险为夷。如同踩踏在老虎的尾巴上而不被老虎咬伤,亨通。前行而踩踏上老虎的尾巴是危险的,但如果老虎不咬人,就是亨通的。

初九:素履<sup>②</sup>,往无咎。素,帛书作错,意为小心谨慎行走,前往不会有咎责,一说素为本色,即行事安分守己。是说小心谨慎、安分守己地前行,是没有咎责的。

九二:履道坦坦<sup>③</sup>,幽人贞吉。行走在平坦的大道上,幽静安恬、与世无争的人守正就能够获得吉祥。前行而道路平坦,本人又能够坚持清静无争,是吉祥的。这是前行的较为理想的情形。

六三:眇能视,跛能履,履虎尾,咥人,凶。武人为于大君。瞎一只眼而强看,跛一只脚而强行,踩老虎尾巴被咬,凶险。勇武之人为君王所用,是说勇武之人其才虽弱,却勇往直前,如果有足智多谋的人领导,也可发挥其勇敢的长处。眼瞎而当停止但仍强力前行,脚跛而当停止但仍强力前行,且由于力量不济而踩踏在老虎尾巴上,不幸遭到老虎的咬伤,是凶险的。虽然勇武之人如有足智多谋的人领导,仍可发挥其勇敢的长处一样,但强力前行之人没有人引导,必然是凶险的。

九四:履虎尾,愬愬<sup>④</sup>,终吉。踩在老虎尾巴上,如果小心翼翼如履薄冰,最终也可获吉。虽然踩踏在老虎的尾巴上是凶险的,但如果战战兢兢、谨小慎微,还是可以将危险降低到最小限度的。虽然可能有惊险,但最终还是吉利的。

九五:夬履<sup>⑤</sup>,贞厉。夬读怪,决然,一意孤行,坚守不变则有危厉。是说坚持一意孤行而不听劝告是危险的,即使长期英明果决有余,而包容兼听

① “履虎尾,不咥人”,竹简本作“礼虎尾,不真人”。

② “素履”,帛书本作“错礼”。

③ “履道坦坦”,帛书本作“礼道亶亶”。

④ “愬愬”,帛书本作“朔朔”。

⑤ “夬履”,帛书本作“夬礼”。

不足,也会有危险。这是前行的并不理想的情形。

上九:视履考祥<sup>①</sup>,其旋元吉。回顾行迹,检讨凶吉,这种回顾十分吉祥。是说回视前行的踪迹,详细地考察、评价,如果小心谨慎,量力而行,就是吉利的;如果不自量力,贸然行进,就有凶险;如果自始至终,周旋完备,就大为吉祥。

**【述论】**践行应该量力而行,适可而止。起码应该小心谨慎,不敢多走一步路,否则就会有凶险。盲目冒进与一意孤行都是极其危险的,只有自始至终不出差错才是最好的。强力前行必须有有德才之人导引,否则极其危险。

### 第十一卦\\泰,天地泰\\坤上乾下



泰:小往大来,吉亨。讲交通和畅的道理,阴消阳长,阴阳和畅,君子小人各安其位,才能吉祥亨泰。是说天地万物交泰是吉祥亨通的,常常会付出较少而获得较多,也就是有事半功倍的功效。

初九:拔茅茹,以其夤<sup>②</sup>,征吉。拔茅根,连带拔起其他茅根,前往吉。是说拔茅根而连带拔出汇集交结的其他根系,犹如所谓拔出萝卜带出泥,自己上进而带动其他人一并上进,显然有事半功倍的效果,当然是吉利的。这种吉利主要还是来源于如同根系一样的自然界一切事物之间的相互联系。

九二:包荒<sup>③</sup>,用冯河,不遐遗,朋亡<sup>④</sup>,得尚于中行。宽容大度,勇于革新,不弃疏远,即使丧失朋友,也会得到佑助。是说如果包容大度,使反面的力量都能够得到容纳,即使暂时得不到朋友的理解,最终也会受到人们的尊敬。一说朋亡为结朋党,即为团结一切力量而不结党营私,可得道多助。交泰的特点是包容大度与锐意改革、不弃遐远与不结朋党的相反相成,是得尚

① “视履考祥”,帛书本“履”作“礼”,“考”作“巧”。

② “拔茅茹,以其夤”,帛书本“拔”作“发”,“夤”作“曹”。

③ “包荒”,帛书本作“抱妄”。

④ “不遐遗,朋亡”,帛书本“遐”作“暇”,“朋亡”作“弗忘”。

于中行的结果。能够最大限度地包容和团结一切可以团结的力量,甚至不遗弃遥远的力量,即使遭到曾经的朋友的批评甚至疏离,只要守持中正之道,就能够赢得人们的最终理解。这种人际关系之间的交泰,是有得有失的,但最终得多于失。

九三:无平不陂<sup>①</sup>,无往不复,艰贞无咎<sup>②</sup>。勿恤其孚,于食有福。没有平坦而不陡峭,前往而不回转的道路。只要居安思危,坚守正道,便可无咎。甚至无忧而有福,获得意外的收获。这是说自然界一切事物的交泰常常循环往复,相辅相成,正如平坦与陡峭、前往与复返总是相辅相成一样,应该正确对待挫折,只要坚守正道就没有坏处,不要忧虑自己的收获,至少是有口福的。

六四:翩翩不富,以其邻不戒以孚。连翩下降,谦虚不自满,与近邻不相告诫而心存诚信。多以“翩翩,不富以其邻,不戒以孚”为句读,有解为:轻浮,不与近邻同富,不互相戒备而心存诚信。也有解作:往来翩翩,不依靠近邻而富,不利用收获劝诫他人。

六五:帝乙归妹,以祉元吉<sup>③</sup>。帝乙下嫁其妹,顺从其夫,以此获得福泽,大吉祥。是说上下级沟通,以阴从阳,可以获得吉祥。这是上下交泰的最为理想的状态。

上六:城复于隍,勿用师。自邑告命,贞吝。城墙倾覆于干涸的护城河,不可出师征战。从城邑传来命令,固守不动会有吝惜。国家面临土崩瓦解的形势,即使坚守正道,也无济于事。过了交泰的最佳时期,乃至呈现出交泰缺失的态势,如果不能顺势而变,就可能导致吝惜。

**【述论】**交泰是吉祥的,常常因为自然界一切事物相互交流、相互沟通、相互融合,而能够最大限度团结与凝聚人们的力量,甚至疏远的力量,所以往往具有小往大来、事半功倍的效果。如《彖》所云:“则是天地交,而万物通也;上下交,而其志同也。内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”交泰,符合君子之道。天地之间与上下之间的交泰,

① “无平不陂”,帛书本“陂”作“波”。

② “艰贞无咎”,帛书本“艰”作“根”,下同。

③ “以祉元吉”,帛书本“祉”作“齿”。

是形成和谐的自然界乃至社会的基础。对小人是极为不利的,因为有交流与沟通的机会,小人便丧失了挑拨离间的机会。人们应该认识交泰的特征与价值,尽可能保持甚至营造天地、上下乃至一切万物之间的交泰状态,尽可能与人类乃至自然界的一切事物保持和谐关系,但自然规律决定了必然有物极必反、泰极否来的一天,所以要应时而变,不得顽固不化。

## 第十二卦 否,地天否 乾上坤下



否:否之匪人<sup>①</sup>,不利君子贞,大往小来。讲治理闭塞、隔膜、隔阂、否闭的道理。闭塞不合乎人道,不利于君子守正道,只能是舍本逐末,付出较多而收获较少,事倍功半。

初六:拔茅茹,以其夤,贞吉亨。拔茅根,连带拔起其他根系,共同守正,才能得吉获亨。这是否闭的开始阶段,如同茅根的相互交结一样,事物之间交泰的局面还没有完全结束,所以坚守正固仍然是吉祥亨通的。

六二:包承<sup>②</sup>。小人吉,大人否亨<sup>③</sup>。包容承顺闭塞,利小人而不利君子。如果否闭的局面已经形成,却坚持包容乃至承顺否闭的状态,这对小人是吉利的,但对君子则是不利的。因为小人可以利用否闭的状态最大限度地发挥其挑拨离间的能力,君子则可能因为否闭而造成越来越大的误会与隔阂,乃至无法形成合力,反而因为内耗而丧失亨通的机会。

六三:包羞<sup>④</sup>。包容闭塞,只能蒙受羞耻。面对否闭的局面,无力改变现状,不能洁身自好,甚至为了苟全性命而不得不同流合污,这只能使自己含垢忍辱,乃至蒙受更大耻辱。

九四:有命无咎,畴离祉<sup>⑤</sup>。奉行扭转闭塞否道的天命,没有咎害,畴为

① “否之匪人”,帛书本作“妇之非人”。

② “包承”,帛书本“包”作“枹”。

③ “大人否亨”,帛书本“否”作“不”。

④ “包羞”,帛书本作“枹忧”。

⑤ “畴离祉”,帛书本作“畴罗齿”。

众类，离为附依，是说众类相互附依均获福祉。物极必反、否极泰来，是自然规律，只要人们顺从这一规律，就无所咎害，而且如果同类事物相互附依，甚至因为呈现出交泰的趋势而可能获得福祉。

九五：休否<sup>①</sup>，大人吉。其亡其亡，系于苞桑<sup>②</sup>。休止否闭局面，君子可获吉祥。虽然面临灭亡危险，但像系结于丛生桑树一样，可得安然无恙。在否闭局面行将结束的时候，君子是吉祥的，因为他必然面临起死回生、东山再起的机会，即使仍然存在灭亡的危险，但如果系结牢固乃至具有交泰的性质，就可以安然无恙。一说将“其亡其亡”解为厄运将结束，像系结在丛生桑树一样牢固不易。

上九：倾否，先否后喜。<sup>③</sup> 倾覆否闭局势，虽然起先有忧否，最终必将欣喜通泰。颠覆否闭的状态是要付出代价的，自然有忧虑，但由于否闭最终被颠覆，自然有喜庆。

【述论】否闭的特征就是天地之间、上下之间，乃至自然界一切事物之间丧失了相互交流、沟通乃至融合的机会，而陷入相互封闭、隔膜，甚至对立、僵持的状态。在这种情况下，不仅不能凝聚集体的力量，甚至可能产生不必要的内耗，即使付出再大的代价也只能换来微小的收获。《彖》曰：“否之匪人，不利君子贞。大往小来，则是天地不交，而万物不通也；上下不交，而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。”因为否闭局面常常给小人挑拨离间造成了诸多可乘之机，而君子却常常因为拙于心计而深受其害。

### 第十三卦 同人，天火同 人乾上离下



同人：同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。讲与人和同亲辅、会合民众

① “休否”，帛书本“否”作“妇”。

② “苞桑”，帛书本作“枹蓁”。

③ “倾否”，先否后喜，帛书本作“顷妇，先不后喜”。

的道理。与野人和同,亨通。利于涉越大河,利于君子守正。是说能够与郊外的野人合同,就能够团结一切可以团结的力量,获得最大限度的群众的支持,利于成就大事情,利于坚守正固。一说与人和同于野外,亨通。

初九:同人于门,无咎。与同门和同,无咎害。是说与思想看法一致的同一门派的人聚合,是没有咎害的。因为这样的聚合有相同的思想基础,志同道合,类似于我们今天所说的同志。这是超越了宗族血缘关系限制的聚合,因为具有较广泛的群众基础,所以没有咎害。一说与人和同于门外,没有咎害。

六二:同人于宗,吝。与同宗人和同,有憾惜。因为这种聚合以血缘关系为基础,并不具有做成大事情的志同道合的性质,有着较为明显的狭隘性,所以有一点吝惜。一说与人和同于宗庙,有所憾惜。

九三:伏戎<sup>①</sup>于莽,升其高陵,三岁不兴。伏戎兵于草莽之中,又登上高陵,三年不能兴兵。潜伏戎兵,这是聚合出现危机,甚至潜伏着敌对形势的体现。即使登上高陵而有居高临下的有利地形,仍然不会有近期聚合敌对势力的可能。当聚合的范围限定在极其狭隘的宗室乃至血缘范畴的时候,引发血缘关系之外的其他人的反感甚至敌对是在情理之中的。如果真正出现了这种情形,即使占据有利地形也无济于事,以血缘关系为纽带而聚合起来的宗党怎么能够敌得上没有血缘关系的广大群众呢?

九四:乘其墉<sup>②</sup>,弗克攻,吉。登上敌城,未能攻进城内,吉祥。登上敌城而未能攻进城内,这就意味着宗党有了失败的迹象,和平谈判当然也就有了可能,这自然有了聚合广大群众的可能,因此是吉祥的。

九五:同人,先号咷<sup>③</sup>而后笑。大师克相遇。与人聚合,先号咷而后欢笑。大军终会成功聚合。经由攻城而不能取胜,才产生了和平谈判的可能,因为和平谈判而化敌为友,胜利会师,自然要经过先号咷而后欢笑的过程。尽管谈判是艰苦的,但和谈则是值得喜庆的。这是从敌对而走向聚合的体现。

① “伏戎”,帛书本作“服容”。

② “乘其墉”,帛书本“墉”作“庸”。

③ “先号咷”,帛书本“咷”作“桃”。

上九:同人于郊<sup>①</sup>,无悔。与郊人和同,没有悔恨。是说与郊外的人聚合,没有悔恨,因为终于打破了宗族与血缘局限,而具有了更广泛的群众基础。这是聚合的基本特征。一说与人和同于郊外,没有悔恨。

**【述论】**《尔雅·释地》有所谓“邑外谓之郊,郊外谓之牧,牧外谓之野”的说法,《诗·鲁·颂》有所谓“邑外曰郊,郊外曰野”的说法。可见这一卦主要讲合众的范围。聚合是有一定范围差别的,范围越狭隘越不利,越广大越有利。虽然与宗室之人、门派之人乃至郊野之人的聚合是逐渐扩大了范围的,但充其量只能是无咎无悔,并不可能达到亨通。只有与郊外的最下层民众聚合,才最能体现聚合的价值。真正能够成就大事业的人,只能是那些能最大限度团结一切可以团结的力量,有着最广泛的群众基础的人,而不是那些总是着眼于血缘关系,任人唯亲的人,也不是那些只知道拉帮结派、结党营私的人。“至德者言同略,事同指,上下一心,无歧道旁见者,遏障之于邪,开道之于善,而民向方矣。”<sup>②</sup>

#### 第十四卦\\大有,火天大有\\离上乾下



大有:元亨。讲如何大获所有的道理。大获所有,至为亨通。与同人讲人的最大限度聚合有所不同,大有讲最大限度聚合物质财富。既然是聚合天下物质财富,当然至为亨通。

初九:无交害,匪咎<sup>③</sup>,艰则无咎<sup>④</sup>。不相互伤害,没有咎害,牢记艰难则无咎责。一说艰为限制,即限制相互伤害,则无咎责。是说与自然界一切事物不相互交害,就没有咎责,或如果尽可能限制交害,就没有咎害。不相互侵害、相互折伤,这是人与自然一切事物和谐相处的最基本状态。

① “同人于郊”,帛书本“郊”作“茭”。

② 唐晏:《两汉三国汉学案》,第62页。

③ “匪咎”,帛书本“匪”作“非”。

④ “艰则无咎”,帛书本“艰”作“根”。



九二：大车以载<sup>①</sup>，有攸往，无咎。用大车装载财富，有所前往，没有咎责。如果能够宽容大度，承载自然界一切事物共同发展，就没有咎责，这是因为只有与自然界一切事物共同存在，共同创造与进化，才能不招致自然界其他事物的报复，所以没有咎责。

九三：公用亨于天子<sup>②</sup>，小人弗克。公卿得到天子宴享，小人则不能。如果能够最大限度地与自然界一切事物和谐相处，就能够得到天子的赏赐，但由于小人不能宽待自然事物，同时也不能受到天子的赏赐，于是会产生妒恨与加害。所以这是毁誉参半、凶吉参半的。一说公朝献于天子，而小人不能。

九四：匪其彭，无咎。不炫耀自己的强大与富有，则无咎害。因为炫耀人力的强大，必然助长其自尊心的盲目膨胀，乃至产生所谓征服自然利用自然的野心，最终会招致自然的报复；如果夸耀自己的富有，必然招致小人的妒恨，乃至受到伤害。所以最好的方法是不张扬，并冷静地意识到盛极必亏的规律，在一定程度进行自谦自损，也是很有必要的。

六五：厥孚交如，威如<sup>③</sup>；吉。厥为其，诚信交合，有威仪，吉利。一说交通皎，诚信，纯洁而有威望，吉利。是说与自然界一切事物保持诚信，和谐相处，并且不失纯洁与威仪，是吉祥的。这是大有的最为理想的境界，同时也是人与自然和谐相处的最为理想的境界。

上九：自天佑之，吉无不利<sup>④</sup>。得到上天保佑，吉祥，无所不利。如果能够以诚信而与自然界一切事物和谐相处，这是符合自然规律的，能够得到自然规律的支持与保佑。

**【述论】**人与自然的和谐相处，必须以诚信为基础。如果诚信而不失纯洁与威仪，就有可能赢得自然规律的支持与保佑，其最基本的条件是不相互交害，最好是尊重自然界一切事物，与它们共同创造与进化。即便大获所有，也不能过于张扬人力的强大和财富的盛多，这样必然会遭受自然的报复与小人的妒恨。

① “大车以载”，帛书本“大”作“泰”。

② “公用亨于天子”，帛书本“亨”作“芳”。

③ “厥孚交如，威如”，帛书本作“阙复交如，委如”。

④ “自天佑之，吉无不利”，竹简本、帛书本“佑”均作“右”，竹简本“无”作“亡”。

## 第十五卦\\谦,地山谦\\坤上艮下



谦①:亨,君子有终。讲谦虚、谦逊受益的道理。谦虚,亨通,君子会有好结果。谦虚在任何情况下都是亨通的,对君子尤其如此。

初六:谦谦君子,用涉②大川,吉。谦谦君子,可克服困难,涉越大河,吉利。谦虚而又谦虚的君子,是具有涉越艰险的能力的,是吉祥的。这是谦虚受益的最基本层次。

六二:鸣谦,贞吉。谦虚而声名在外,守持正固,可获吉祥。如果以谦虚著称,而且能够坚持不懈,自然是吉祥的,这是谦虚受益的较高层次。

九三:劳谦,君子有终,吉。有功劳而谦虚,君子有结果,吉利。如果致力于谦虚,甚至劳苦功高仍然谦虚自持,君子更会有好结果,这样会赢得大众的爱戴,自然吉祥。这是谦虚的更高层次。

六四:无不利③,撝谦<sup>[4]</sup>④。撝读回。用谦虚,无所不利。有功劳仍然保持谦虚,并且能够充分利用谦虚,张扬和发挥谦虚的长处,不仅可以赢得民众的支持,而且不必违背自然法则,所以无所不利。

六五:不富以其邻,利用侵伐,无不利。自己不富裕,却能够统领近邻,利用他们来讨伐,无所不利;一说自己不富裕,是因为支援友邻而消耗了财物,利用这种力量讨伐,无所不利;一说不以近邻的力量而致富或利用来讨伐,是无所不利的。实际可能是不凭借近邻的力量致富,却依赖谦虚而团结他们讨伐那些不归服的人,无所不利。这是说谦虚可以使所有人诚服。这是谦虚的基本功效。

上六:鸣谦,利用行师,征邑国⑤。以谦虚著称,利于用兵征讨四方国都,征邑国,楚简本作征邦。是说如果以谦虚著称,甚至可以有理由兴兵征服那些不归顺的邦国。这是谦虚的更大成效。

① 帛书本卦名作“谦”,下同,如“谦谦”作“谦谦”。

② “用涉”,“用”竹简本作“甬”。

③ “无不利”,竹简本“无”作“亡”,下同。

④ “撝谦”,帛书本“撝”作“譟”。

⑤ “征邑国”,竹简本“邑国”作“邦”。

【述论】谦虚的特征是自抑自损。有云：“谦者，抑事而损者也。持盈之道，抑而损之，以此损德之于行也。顺之者吉，逆之者凶。”<sup>①</sup>谦虚在任何情况下都是能够获得利益的。君子在力量不济、身居下位之时，最易于讲求谦虚，如果谦虚而又谦虚，就能够克服艰险，做成大事情；即使力量与地位有所提升，仍然应该坚持谦虚，甚至获得了极大的声名，仍应该坚持不变，这样更为吉祥；当声名积累到一定程度乃至创造了不可否认的功绩的时候，仍保持谦虚，不仅会有更大成就，而且会更加吉利；当取得更大的成就，仍然发挥谦虚的优势，就可以更大程度赢得人们的爱戴与支持；即使位居尊贵之位，如果有不诚服者，也可以利用谦虚所奠定的群众基础而讨伐乃至使之心悦诚服；即使过了最为至尊的最佳时期，仍保持谦虚，仍可以超越物极必反的自然规律，赢得征服邑国、使之心悦诚服的功效。《彖》曰：“谦，亨，天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可踰，君子之终也。”《道德经》将谦下作为道的精神的一种体现形式以及生命智慧的一个基本内容，如第六十六章有“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以其言下之”的观点，《坛经》决疑品也有“内心谦下是功”的哲学智慧。

## 第十六卦\\豫，雷地豫\\震上坤下



豫②：利建侯行师。豫象征安逸自满，利于建立诸侯，出师征战。安逸而且自大，利于封建诸侯，兴师作战。这是力量强大而追求享乐的必然结果。也有认为是劝诫人们不能贪图享乐、骄傲自大的，这是因为只有借助建立诸侯的方法才能最大限度地调动人们的积极性。

初六：鸣豫，凶。以沉溺安逸享乐、骄傲自满著称，有凶险。这是因为追

① 唐晏：《两汉三国学案》，第59页。

② 帛书本卦名“豫”，下同，如“鸣豫”作“鸣豫”。

求安逸,就会丧失奋斗的动力;骄傲自满,就会丧失自我超越的机会。而麻痹与创造力的匮乏必然意味着生命力的枯竭。

六二:介于石<sup>①</sup>,不终日<sup>②</sup>,贞吉。顽固如石,坚持不了多久,守持正固可获吉祥。安逸自满,如像石头一样顽固不化,就不会长久。只要坚守正固,就可以获得吉祥。这是说坚持安逸自满,必然有物极必反的那一天,只要顺时而改变,坚守正固,就可以获得吉祥。

六三:盱豫,悔<sup>③</sup>。迟有悔。“盱”读“徐”,楚简本作“可”,阜阳汉简作“歌”,另楚简本作“又”,是说鼓乐作乐,会有悔恨。悔悟过迟,会悔上加悔。意思是鼓吹安逸自满,不思安逸自满之害,就会有悔恨,如果悔悟过迟,就会悔恨上加悔恨。

九四:由豫<sup>④</sup>,大有得。勿疑。朋盍簪<sup>⑤</sup>。由,楚简本作猷,通尤,为犹豫、罪、责;盍,同嗑,多言;簪,疾,嫉妒,非难。犹豫乃至谴责安逸自满,就会大有所得,不要怀疑朋友说坏话。是说怀疑乃至否定安逸自满,就会大有所得,无须怀疑朋友的非难。一说无须怀疑,朋友也会簪子一样集结起来支持你。

六五:贞疾,恒不死。守持正固,纠正疾病,就会健康长寿而不死亡。安逸自满,如果能够得到别人的纠正,虽然仍然有一定痼疾,也会长久而不死亡。

上六:冥豫,成有渝<sup>⑥</sup>,无咎。冥为消除,消除享乐,诚心改正,即无咎责。一说冥为昏暗,沉溺;成,终于。即沉溺于安逸自满,终会有变化,没有咎责。其实是说隐除安逸自满,终会有所改变,这是没有咎责的。

**【述论】**安逸自满是一种无所谓好也无所谓坏的品质。如果能够恰到好处地利用人们追求安逸自满的习惯,可有效调动他们的积极性,有利于封建诸侯兴师作战。如果自鸣得意于安逸自满,必然有凶险,但追求安逸自满达到顽固不化的地步,就会物极必反,因为坚守正固获得吉祥。鼓吹安逸自

① “介于石”,帛书本“介”作“疥”。

② “不终日”,竹简本“终”作“冬”。

③ “盱豫,悔”,帛书本作“盱豫悔”,竹简本“盱”作“可”。

④ “由豫”,帛书本作“允豫”,竹简本“由”作“猷”。

⑤ “朋盍簪”,帛书本作“朋甲簪(簪)”。

⑥ “有渝”帛书本作“或渝”,竹简本作“又愈”,下同。

满乃至迟迟不悔悟，会导致悔恨乃至悔上加悔。如果有所怀疑，甚至批评，就可能大有收获。救治安逸自满之疾，虽然不能完全根治，也不至于死亡。如果消除这种痼疾，甚至会有变化，没有咎害。

## 第十七卦\\随，泽雷随\\兑上震下



随①：元亨②利贞，无咎。讲随从即通达时变、不守故常的道理。随从时变，至为亨通、利于守正，没有咎责。是说人如何主动地随从事物的变化而变化的道理。

初九：官有渝，贞吉。出门交有功③。主管有变，守正吉利，出门做事连连成功，一说观念有变，守正吉利，出门与人交往必能成功。是说虽然主管的人员有变化，但只要坚守正固，就会获得吉祥，甚至取得交往的连连胜利。这是主管人员变化而能随之变化所获得的效果。

六二：系小子，失丈夫。心系小人，就会失去君子。即倾心随从小人，就会失去阳刚丈夫。是说随从主管而变化，必须切忌心系小人而舍弃君子，这当然凶吉参半。

六三：系丈夫，失小子。随有求得④，利居贞。楚简本作“随求有得”。心系君子，就会失去小人。随从于人求有求得，利于安居守正。能认识到心系小人必然失去君子的危害，就容易走向其反面，心系君子而失去小人。这样就会随从时变，求有所得，利于安居守正。

九四：随有获，贞凶⑤。有孚在道，以明，何咎⑥？随从于人，有所收获，

① 帛书本卦名作“隋”，下同。

② “元亨”，帛书本作“元卿”，下同。

③ “交有功”，竹简本作“交叉工”。

④ “随有求得”，竹简本作“陵求又复”。

⑤ “贞凶”，“凶”竹简本作“工”。

⑥ “有孚在道，以明，何咎”，帛书本“孚”作“复”，下同，“以”作“己”，竹简本作“又孚才道，己明，可咎”。

坚守不变则凶。心怀诚信，合乎正道，立身光明磊落，有何咎害？是说随从时变必然有所获得，但如果长期坚持不变，就会有凶险。只有心存诚信，光明磊落，才能没有咎责。

九五：孚于嘉，吉。广施诚信于嘉美之人，吉利。一说诚信于嘉美，吉祥。是说随时而变，并能广施诚信于美善，就能获得吉祥。这是随从时变的最为理想的效果。

上六：拘系之，乃从维之。王用亨于西山<sup>①</sup>。拘禁而强令附从，才服从，再捆绑，君王在西山设宴。是说对不能随时而变的人，只能拘禁而强令随从。据楚简本，当为“係而敏之，从乃憊之王用亨于西山”。是说文王抓获而拘禁，释放而生背离之心，乃至西山设祭出师。意为如果随从时变，仍遭拘禁乃至强制，须随时而变，由服从走向反叛。

**【述论】**顺从的关键在于随时间与情境的变化而变化，随着主体的变化而变化。只要能够遵守随从时变，随从境迁，就至为吉祥。但也有原则，这就是必须坚持诚信乃至光明磊落，不能听任小人而舍弃君子，要随从君子而摒弃小人，最好将诚信广施于美善的事物。可以用强令的手段使之诚服，但如果将强令强加于本来就能顺时而变的人，就有可能导致背离甚至反叛。可见强令随从亦须谨慎。

## 第十八卦 蛊 山风蛊 艮上巽下



蛊<sup>②</sup>：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日<sup>③</sup>。讲拯弊治乱的道理。拯弊治乱，至为亨通，利于涉越大河。救治弊乱之前后要深思熟虑，从现在推断将来。与随从时变有所不同，拯弊治乱，不仅不随之而变，反而保持最

① 帛书本“拘”作“枸”，“维”作“藿”，“亨”作“芳”，竹简本作“係而敏之，从乃畦憊之。”

② 帛书本卦名作“箇”，下同。

③ “先甲三日，后甲三日”，竹简本“先”作“选”，“三”作“晶”。

大限度的独立性,乃至设法纠正事物的弊乱而使之服从于自己。救治弊乱,必须谨慎,要在治乱之前,分析成因,筹划对策,在治乱之后,总结经验教训,设法巩固治乱成果。

初六:干父<sup>①</sup>之蛊,有子考<sup>②</sup>,无咎,厉终吉。匡正父辈的弊乱,“考”一说为成,一说为巧,或为儿子能成就父业,或为儿子能干,没有咎责,即使有危险最终必获吉祥。是说匡正父辈的弊乱,如果儿子有能力代父辈振兴家业,就没有咎责,虽然在救治过程中可能面临诸多困难,甚至有很大危险,但最终是吉祥的。

九二:干母之蛊,不可贞。匡正母辈的弊乱,不能固守不变。是说匡正母辈的弊乱,切忌一成不变。应顺势而变,因势利导,如果以不变应万变,就会激起母辈的反感乃至不满,就会适得其反,事与愿违。

九三:干父之蛊,小有晦,无大咎。匡正父辈的弊乱,即使小有悔恨,没有大的咎害。是说如果继续匡正父辈的弊乱,虽然也可能因为父辈的不理解而导致隔阂和不满,乃至有小小的悔惜,但终无大害。

六四:裕父之蛊,往见吝。迟缓地匡正父辈弊乱,长此以往必出憾惜。一说放纵父辈的弊乱,发展下去必生憾惜。是说父辈有弊乱,如果迟缓纠正,甚至放纵乃至扩大这种弊乱,长此以往,就会有吝惜。

六五:干父之蛊,用誉<sup>③</sup>。匡正父辈弊乱,必备受赞誉。如果能够坚持不懈地匡正父辈的弊乱,就会赢得赞誉。这是匡正父辈弊乱的最理想效果。

上九:不事王侯,高尚其事<sup>④</sup>。不从事王侯事业,将逍遥物外作为高尚的事情,意为不能做外王,就当内圣。如果匡正父辈弊乱,而不求获得职位与名分,只是为了修习高尚品德,就能够保持匡正防备弊乱的最佳效果。

**【述论】**救治弊乱,当视救治对象而不同。对理智的对象,应该采取持之以恒的态度,但对不怎么理智甚至固执乃至偏执的对象,最好采取顺势而

① “干父”,帛书本作“幹”。

② “有子考”,帛书本作“有子巧”,竹简本作“又子攷”。

③ “用誉”,帛书本“誉”作“與”。

④ “高尚其事”,帛书本“事”作“德”,后有“兇”。

变、因势利导的方法。虽然救治弊端也可能存在咎惜甚至危险,但不能因此而丧失原则地宽容甚至助长弊端,这肯定有咎责。坚持匡正弊端,并因此赢得赞誉,是最为理想的,只是匡正的目的,不应该是为了获取职位与声名,而是为了修身养性,乃至具有高尚的品德,只有这样才能保住匡正的效果。救治弊端,不仅得保持自己极大的独立自主性,而且得设法使对象遵从自己的意愿。

### 第十九卦 临 地泽临 坤上兑下



临①:元,亨,利,贞。至于八月有凶。临为监临,即君临天下,发号施令。监临,至为亨通,利于守正。到阳气日衰的八月将有凶险。是说居高临下地监临民众必须顺应刚健之势,但到了柔顺之势抬头的时候,就会面临凶险。

初九:咸临②,贞吉。咸,则也,常也,即以法禁临民,守持正固,吉祥。是说一开始采用法禁的方式监临民众,只要坚守正固,就是吉祥的。一说咸为感化。

九二:咸临,吉无不利。以法禁临民,吉祥,无所不利。继续坚持用法禁方式的监临民众,保持一定的稳定性,是吉祥而没有不利的。

六三:甘临,无攸利。既忧之,无咎。用花言巧语监临民众,无所利益。如果心有忧惧而改过,则可无咎。监临民众而采取怀柔甚至欺骗的手段,是没有利益的,因为最终会被人识破。如果对这种监临方式已经有所疑虑,甚至有改过自新的举动,就没有咎责。

六四:至临,无咎。至,或释为善,或释为十分亲近。即以友善的态度监临民众,必无咎害。是说以至亲至善的态度监临民众,是没有咎责的。

六五:知临,大君之宜,吉。以智慧监临民众,明君应该如此,吉利。是

① 帛书本卦名“临”作“林”,下同。

② “咸临”,帛书本作“禁林”,下同。



说至为尊贵的君王最适宜于采取智慧的方式监临民众,是吉祥的。

上六:敦临,吉无咎。用敦厚仁慈的方式监临民众,是吉祥而没有咎害的。

【述论】位居高位的人居高临下,监督与统领民众,用法禁方式是吉祥而没有咎害的,但如果采取怀柔乃至欺骗的手段,就有咎惜,只要及时改正,也不会有咎责。只是用法禁方式,还得具体问题具体分析,在开始乃至相当长的一段时间是吉祥的,但若更为长久地持续下去,还得视具体情况而变,使其具有至亲至善、富有智慧、敦厚仁爱等不同因素。比较而言,用法禁而至亲至善,没有咎责,如果用智慧乃至敦厚仁爱,则愈至后者愈吉祥无咎。也就是说用法禁而敦厚仁爱,是统领民众最为理想的方式。

## 第二十卦\观,风地观\巽上坤下



观:盥而不荐<sup>①</sup>,有孚颙若。颙读用,观为观仰,观仰倾洒灌地的盥礼,而不观仰献飧的荐礼,因为心里充满了诚信肃穆的情绪。是说仰观应该保持诚信肃穆的态度,由于仰观总是与自卑有着千丝万缕的联系,所以没有吉祥可言。

初六:童观,小人无咎,君子吝。充满童稚地观仰,小人没有咎害,君子必有憾惜。用童真的眼光仰观事物,容易带着主观感情色彩,乃至影响到事物真实性的全方位把握,这对小孩子乃至小人物是没有什么咎害的,但对大人乃至大人物,就会产生咎责,因为这会很大程度影响他们对事物的正确而理性的判断与认识。

六二:窥观,利女贞。暗暗观仰,利于女子贞正。管窥式仰观事物,有利于女子守持贞正,因为这种仰观具有敬仰与怯懦,甚至害羞的成分,是女子的风韵与美质的体现。男子则难以见其全貌,甚至存有不光明正大的嫌疑。

① “荐”,帛书本作“尊”。

六三：观我生，进退。观仰自己的行为，可进可退。一说省查自己可谨慎选择进退，一说自己受人观仰，可进可退。是说仰观自我的生活，其实就能够推己及人，可进则进，可退则退。进可仰观他人，退可仰观自我。

六四：观国之光，利用宾于王。观仰国都的光辉，利于成为君王的贵宾。一说观仰王朝的盛治，利于成为君王的贵宾。仰观国都乃至国家的政绩，往往会受到君王的礼遇。

九五：观我生，君子无咎。观仰自己的行为，君子没有咎害。一说受人观仰又自观省查，君子无咎害。仰观自我甚或受民众仰观，敬人者人恒敬之，所以没有咎责。

上九：观其生，君子无咎。人们都观仰他的行为，君子必无咎害。用仰观自我的方式仰观所有人的生活，对君子是没有咎责的。

【述论】与监临的居高临下、自上而下有所不同，仰观则是自下而上的，是充满敬畏的。由于仰观一般存在自卑心理，所以没有吉祥可言。比较而言，童真的仰观，对小孩乃至小人物没有咎害，管窥式仰观对女子没有咎害，这是因为无论小孩还是女子一般是以柔顺为德。但这种仰观对以刚健为德的君子则多少有憾惜，这至少是不能充分地显示其自强不息的进取精神的。但仰观自我，还是可以退而保持自尊，进而仰观其他一切事物。如果能仰观君王的政绩乃至国都，甚至还可能赢得礼遇。保持敬仰心态观仰自我乃至其他事物，对富有理性的君子没有咎责，因为他们往往能够正确地评价和把握自己和其他事物，并不受仰观心态影响而导致对于自我和事物的错误判断，但对小人则必然，因为他们往往感情用事，容易被自我膨胀的心态所干扰，乃至容易形成对于自我和其他事物的错误判断，容易助长其刚愎自用、孤芳自赏、自高自大、狂妄傲慢的心态，这显然是有危险的。

## 第二十一卦\\噬嗑，火雷噬嗑\\离上震下



噬嗑：亨。利用狱。“噬嗑”读“史和”，嚼食食物，消除口中梗塞之物，

引申为施用刑法，严明法纪。施用刑法，亨通，利于施用刑法。刑法是赤裸裸的，是不能有所掩饰或搪塞的。

初九：屨校灭趾<sup>①</sup>，无咎。踩踏刑具伤及脚趾，一说初触刑法而遭小惩，没有咎害。应该是说依刑法对初犯刑法的人施刑，开始会碰到一些小阻碍或小坎坷，但微不足道，没有咎责。

六二：噬肤灭鼻，无咎。啃食皮肉伤及鼻子，没有咎害。一说用较重的刑法惩罚，但没有咎害。应该是说过分依赖刑法，对执迷不悟继续触犯刑法的人施刑，可以会影响到对案情的正确感知，但不会有较大妨害，所以没有咎责。

六三：噬腊肉，遇毒<sup>②</sup>；小吝，无咎。啃食腊肉遇到毒物，虽然有小憾惜，也无大害。对触犯刑法而有些固执的人施刑，会遭遇一定难度，虽有小小憾惜，但不会有咎责。

九四：噬乾肺，得金矢，利艰贞<sup>③</sup>，吉。啃食带骨的剩余干肉，啃出了金属箭头，利于限止不动，吉利。是说对触犯刑法而顽固不化的“钉子户”施行刑法，甚至可能遇到意想不到的挫折与阻挠，利于限止不动，吉利。

六五：噬乾肉，得黄金，贞厉，无咎。啃食干肉，啃出了黄金，守正不变，虽然有危险，没有咎害，吉利。是说对触犯刑法而顽固不化的富豪施行刑法，遇到黄金贿赂，只要守持正固，而不为所动，虽然有危险，但吉利。

上九：何校灭耳，凶。和同荷，肩荷刑具，乃至淹没耳朵，凶险。是说对屡教不改、顽固不化的人施行刑法，如果滥用刑法乃至影响了兼听则明的准则，就可能因为量刑不准而造成不可挽回的失误，所以有凶险。

**【述论】**本卦主要不是讲如何施行刑法，而是讲如何谨慎施用刑法，以及施用刑法可能面临的诸多困难与阻力。初次对初犯刑法的人施行刑法，可能会碰到一些小小的阻力，所以没有咎责，但如果过于依赖刑法的力量，对顽固不化的人执行较重刑法，必须谨慎，不是遭遇程度不同的较大阻力，

① “屨校灭趾”，帛书本“屨”作“句”，“趾”作“止”。

② “噬腊肉，遇毒”，帛书本“肉”作“月”，下同，“遇”作“愚”。

③ “利艰贞”，帛书本“艰”作“根”。

就是面临受贿的危险,但只要坚守正固,一般情况不会有咎责。可是如果被刑法赋予的权力冲昏了理智,不能兼听则明,就会有凶险。

## 第二十二卦 贲, 山火贲 艮上离下



贲①:亨。小利有所往。贲讲文饰修美的道理。文饰,亨通,小利于所往。一说文饰仅仅增加光彩,小利于进,一说文过饰非,有舍本逐末之嫌。是说文饰修美,虽然亨通,但只能获得小利益。

初九:贲其趾,舍车而徒。文饰脚趾,舍弃车辆而徒步行走。最初步的文饰如同修饰脚趾头,大不了为展示美徒步而行。

六二:贲其须。文饰其胡须。更高一层次的文饰如同修饰眉毛胡须,便于向人展示美姿。

九三:贲如濡如,永贞吉。文饰润色,永守正固,吉利。是说更大程度的文饰如水珠温润和美,如果能够永久守持正固,吉利。

六四:贲如皤如,白马翰如,匪寇婚媾②。皤读颇,文饰素美,白马奔驰,不是强寇而是婚配佳偶。是说更高层次的文饰如奔马驰骋,显得更加张扬而富于扩张性,将会吸引众多的人纷纭而来求婚。这是富于吸引力的美的效应。

六五:贲于丘园,束帛戔戔③,吝,终吉。戔戔,物少的样子。文饰丘园,持一束微少丝帛,虽有咎惜,最终吉利。一说在丘园耕作,虽然所得微薄,眼前有咎惜,但最终吉利。是说更大限度的文饰常常扩展到丘园,付出较多而收获甚少,有憾惜,但最终吉利。

上九:白贲,无咎。素白无华的文饰,没有咎害。最高境界的文饰是朴素无华的,同时也是没有咎责的。

① 帛书本卦名“贲”卦名作“𡇗”,下同。

② “婚媾”,帛书本作“婚媾”。

③ “束帛戔戔”,帛书本“帛”作“白”。

【述论】与赤裸裸的严酷刑法不同，文饰修美是专门用来装饰的，这是人之天性，常常因程度差异而效果不同。最不经意的文饰表现在脚趾乃至胡须上面，其获得展示的几率也并不很大；更高层次的文饰常常由温和型而向扩展型发展，只要永久守持正固，常常是吉利的，甚至由于富于扩展而拥有巨大吸引力；更大程度的文饰往往体现在家园的装潢设计方面，虽然投入多但收获甚少，即使有憾惜但最终没有咎责，至于朴素无华的文饰更是没有咎责。这也就是老子所谓“见素抱朴”（《道德经》第十九章）。总之文饰修美是应该的，但必须把握分寸，不可过分铺张奢靡。

## 第二十三卦\\剥，山地剥\\艮上坤下



剥：不利有攸往。剥指阳刚剥落，不利于有所前往。是说剥落、剥离、剥蚀，不利于有所前往。

初六：剥床以足<sup>①</sup>，蔑，贞凶。蔑通灭，剥蚀床先剥及床足，床足必致蚀灭，守持阳刚正固凶险。一说灭正固凶。是说剥蚀刚刚从床足开始，但潜伏着蚀灭的可能，如果固守不变，不做挽救，就会有凶险。

六二：剥床以辨，蔑，贞凶。辨通半，剥蚀床至半，床中必致蚀灭，守持阳刚正固凶险。一说灭正固凶。是说剥蚀至床的一半，将更加临近蚀灭，如果仍坚持不变，不做挽救，就会更危险。

六三：剥之<sup>②</sup>，无咎。马王堆帛书无“之”，剥蚀，有咎害。如果继续任其剥蚀，将会有咎责。

六四：剥床以肤，凶。剥蚀床以至于床面，凶险。剥蚀延伸到了床面，是说床已经面临完全蚀灭的危险，这是凶险的。

六五：贯鱼，以宫人宠<sup>③</sup>，无不利。鱼贯而入，以宫女争宠于君王，没有

① “剥床以足”，帛书本“床”作“臧”，下同。

② “剥之”，帛书本无“之”。

③ “以宫人宠”，帛书本作“食宫人宠”。

不利。床完全剥蚀之后,人们只能如同贯穿起来的排鱼一样,如果能如同宫女一样争得宠爱,就不会有不利。这是说破旧才有立新的可能,以及新的待遇。

上九:硕果不食,君子得舆,小人剥庐。硕大的果实未被摘食,君子将得到车舆封赏,小人则剥蚀屋舍。博得君王的新宠爱,就会有吃不完的硕大果实,有君王赏赐的车辆。只是小人物仍然面临茅屋继续被剥蚀的命运。

**【述论】**事物脱离本体乃至永远不回归,这是不利于有所作为、有所成就的。人们应该在剥蚀和腐败刚开始的时候,就设法避免这种事态的进一步持续扩大。如果坐视不管,就必然有凶险。但事物毕竟有物极必反的那一天,等到完全蚀灭,便意味着将会有新的转机,甚或出现吉利的结果。只是这种结果继续存在下去,就有可能导致两极分化乃至喜忧参半的局面。所谓本体,在道家看来,就是“道”,就是清静无为。一个政权如果不能以民为本,无视无为自化,而是听任官吏胡作非为,鱼肉百姓,就必然政息人亡。这个本体,在佛教看来,就是真如自性,如果一个人执著于妄念,执著于各种欲望,用禅宗的话说,就是“邪见障重,烦恼根深”(《坛经·般若品》),就无法成就智慧人生。要成就智慧人生,即如《薄伽梵歌》所云:“不执著感官对象,不执著任何行动,弃绝一切欲望,这称作登上瑜伽。”(《薄伽梵歌》第六章)

## 第二十四卦\\复地雷复\\坤上震下



复:亨。出入无疾,朋来无咎<sup>①</sup>。反复其道,七日来复,利有攸往。复指阳刚,回复,亨通。出入没有疾病,朋友来没有咎责。反转回复有规律,七日必转至回复,利于有所前往。一说出入无疾是阳气内生外长。也就是说,回归是亨通的,以七天为一个周期,周而复始,利于有所前往。

<sup>①</sup> “朋来无咎”,帛书本“朋”作“棚”。

初九:不远复,无祇悔<sup>①</sup>,元吉。祇,灾患。为时不远阳气即得回复,没有灾患、悔恨,至为亨通。是说走出不远就回归事物本体或本位,这是没有悔惜的,至为吉祥。

六二:休复,吉。美好的回复,吉祥。应该是说较为舒缓地回归本位,是吉利的。

六三:频复<sup>②</sup>,厉无咎。频繁回复,虽有危厉却无咎害。一说频为皱眉之状,是为勉强回复。是说更为急促甚至频繁地回归本位,虽然有危厉,但最终没有咎责。

六四:中行独复。中途独自返回。行至中途而独自回归本位,凶吉参半。

六五:敦复,无悔<sup>③</sup>。敦厚回复,没有悔恨。应该是说受到敦促而回归本位,虽然有不自觉的嫌疑,但由于最终回归而没有悔恨。

上六:迷复,凶,有灾眚<sup>④</sup>。用行师,终有大败,以其国,君凶;至于十年,不克征<sup>⑤</sup>。迷误地复返,凶险,有灾患。一说迷复即弥复、止复,即停止回复正道。用来出师打仗,终将大败,用以治理国家,国君凶险,乃至十年不能复兴。是说充满迷误地回归本位,是凶险的,有灾殃的。

**【述论】**回归本体是亨通的,利于有所作为。回归事物本体或本位一般以七天为周期。合乎规律的及早回归、舒缓回归,乃至中途回归、受敦促回归,虽然情况不同,但基本没有咎责,如舒缓回归甚至还有吉祥的后果。但如果充满迷误地回归则必然有凶险,甚至灾难。所谓回复,也就是改良、修复,其实就是对迷误或过失的改正。必须谨慎两点:一是切忌繁复。越是繁复就越有可能折腾,就越有可能伤及本体,乃至可能造成极大浪费甚至危厉。二是不得迷误。回复而充满迷误,就是不知迷误和过失之所在,也就是改良修复而不知剥蚀、腐败之症结。改良修复而不知症结之所在,势必繁复

① “无祇悔”,帛书本“祇”作“提”。

② “频复”,帛书本“频”作“编”。

③ “无悔”,帛书本“无”作“亡”。

④ “灾眚”,帛书本作“兹省”。

⑤ “不克征”,帛书本作“弗克正”。

且折腾。老子“治大国若烹小鲜”(《道德经》第六十章)即是此理。所有这些,都是无法达到改良乃至修复的目的的,因此也就有凶险。

## 第二十五卦\\无妄,天雷无妄\\乾上震下



无妄<sup>①</sup>:元,亨,利,贞。其匪正有眚<sup>②</sup>,不利有攸往。无妄讲不存奢望、不妄为的道理。匪同非。不存奢望,至为亨通,利于守正。不守正道必有祸患,不利于有所前往。

初九:无妄,往吉。不存奢望,前往吉祥。是说做事不存奢望,不存非分之想,是吉祥的。

六二:不耕获,不菑畲<sup>③</sup>,则利有攸往。菑畲读字鱼,依楚简本作不耕而获,不畲之余。是说继续不存奢望,甚至可以不耕作而有收获,不开垦而有良田。这是说不存奢望可以获得超乎寻常的收获。一说是妄加耕耘而收获,不妄加开荒而有良田,利于有所前往。

六三:无妄之灾,或系之牛,行人之得,邑人之灾<sup>④</sup>。不存奢望却导致灾祸,如同有人拴着牛,却被路人顺手牵走,使村人无端遭殃。一说无妄之灾为不可预料的灾祸,一说是非妄为却遭灾殃。

九四:可贞,无咎。只要守持正固,必无咎害。是说不存奢望,可以守持正固,没有咎责。

九五:无妄之疾,勿药有喜<sup>⑤</sup>。不存奢望却导致疾患,无须用药而有自愈之喜。一说不妄为却染疾病,无须用药而有自愈之喜,一说是不可预料的疾病,有无药可治之痛恨。

① 帛书本卦名“无妄”作“无孟”,下同。竹简本作“亡忘”,下同。

② “其匪正有眚”,帛书本作“非正有省”。

③ “不耕获,不菑畲”,竹简本作“不耕而穫,不畲之口”。

④ “邑人之灾”,帛书本“灾”作“兹”。

⑤ “勿药有喜”,帛书本“药”作“乐”。竹简本“有喜”作“又菜”。



上九：无妄，行有眚<sup>①</sup>，无攸利。不存奢望，但如果行为有错误，便无所利益。

【述论】不存奢望，至为亨通。不仅所求必有所成，而且如果能坚持下去，甚至会有意想不到的收获；但不存奢望，也不是在任何情况下都吉祥，也可能招致意料不到的损失，但只要守持正固，还是不会有咎惜的。即使遭遇不可预料的疾病，也不医而自愈，只是如果行为有失误，就可能导致灾难，乃至没有利益。《菜根谭》有云：“福莫福于少事，祸莫祸于多心。”<sup>②</sup>

## 第二十六卦\\大畜，山天大畜\\艮上乾下



大畜<sup>③</sup>：利贞，不家食<sup>④</sup>吉，利涉大川。讲大有所畜的道理。蓄既有蓄聚的意思，同时还有蓄止的意思。大有所畜，利于守正，不在家中自食吉利，利于涉越大河。是说拥有世界上最大的蓄聚，利于守持正固，不独自享受，而与人分享，就能涉越大河。

初九：有厉利已。厉即危险，已即停止。有危险，利于暂停不进，即不轻举妄动。蓄大有聚而初遇危险，利于随即停止，也就是利于随即蓄止。

九二：舆说辐<sup>⑤</sup>。车脱落了轮辐。大有蓄聚而借车辆随运，却遭遇车轮脱落辐条。凶吉参半。车翻人亡为凶，车不翻而人不亡则吉。

九三：良马逐<sup>⑥</sup>，利艰<sup>⑦</sup>贞。曰闲舆<sup>⑧</sup>卫，利有攸往。良马驰逐，宜艰难守正。日习车马防卫技能，利于有所前往。一说限止不动，“曰闲舆卫”之

① “无妄，行有眚”，帛书本作“无孟之行，有省”，竹简本作“亡忘，行又措”。

② 洪应明：《菜根谭》，中华书局2008年版，第154页。

③ 本卦名帛书本作“泰蓄”，竹简本作“大垠”。

④ “不家食”，竹简本作“不爰而飮”。

⑤ “舆说辐”，帛书本作“车说辐”，竹简本作“轍复”。

⑥ “逐”，帛书本作“遂”，竹简本作“由”。

⑦ “艰”，帛书本作“根”，竹简本作“董”。

⑧ “闲舆”，帛书本作“阑车”，竹简本作“班车”。

“曰”为语气词，闲为止、闲置，舆卫为“城郭不修，五兵弗实”，意思是良马追逐，利于限止不动；偃武修文，利于有所前往。前者以力服人，后者以德服人。即是说车辆运载所蓄聚之财物，遭遇脱落辐条之险，又遭良马追逐，利于限止不动。如果经常修习过驾车防卫之术，利于有所前往。

六四：童牛之牯，元吉。童有光秃之意，脱去牛的笼头，至为吉祥。承载大有所蓄的财物，又遭遇脱落辐条与良马追逐之险，如果如同牛脱去笼头一样获得自由，是大为吉利的。

六五：豮豕<sup>①</sup>之牙，吉。豮原本读粉，当读隐，隐藏住猪的尖牙，吉利。承载大有所蓄的财物，摆脱追逐，获得自由之后，如果能够成功隐藏如猪的尖牙一般的蛛丝马迹，不露痕迹，就是吉祥的。

上九：何天之衢<sup>②</sup>，亨。何读荷，衢即道。肩负通达无碍的天命，亨通。一说何疑读可，认可、遵从天命，亨通。是说如果能够顺任天命，就是亨通的。

【述论】与不存奢望相比，蓄聚，不仅有奢望，甚至是最大的奢望。其实最大的奢望，常常是最大的蓄聚，而最大的蓄聚往往不仅仅是物质财富的蓄聚，甚至还包括精神财富的蓄聚，而精神财富的蓄聚，最大的应该是道德修养的蓄聚。一个不可否认的事实是，越是有大的蓄聚，越可能遭遇到相应的危险。遭遇危险，最好的办法是顺时蓄止。但如果有保护蓄聚的技术，还是可以设法前行而谋求脱离危险的。果真能获得自由，或成功隐藏行迹，都是吉祥的。但最重要的是顺应天命，才能真正亨通。《彖》曰：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤。能止健，大正也。不家食吉，养贤也。利涉大川，应乎天也。”

## 第二十七卦\\颐，山雷颐\\艮上震下



颐：贞吉。观颐，自求口实。颐讲颐养的道理，包括养人与自养，主要看

① “豮豕”，帛书本作“哭豨”，竹简本作“芬豕”。

② “何天之衢”，帛书本“衢”作“瞿”。

正与否。颐养，为正则吉利，观察颐养，应该自求口食。自求口中食物是颐养之道的最基本内容。因为只有保证食物的安全与卫生，才能保证颐养的成功。慎言语，节饮食，是君子遵循颐养之道的主要内容，但先决条件是饮食的卫生与安全。

初九：舍尔<sup>①</sup>灵龟，观我朵颐，凶。舍弃你灵龟般的理智，观看我进食，凶险。不顾自身条件，一味仿效他人进食，是有凶险的。饮食养生得考虑自身的特殊性，因人而异，尤其不能人云亦云，步人后尘，别人服药也跟着服药。

六二：颠颐，拂经；于丘<sup>②</sup>颐，征<sup>③</sup>凶。颠倒向下求颐养，违背养己以养天下的常理，向高丘上的尊者寻求颐养，前往有凶险。是说不自己寻求颐养之道，而企图向下获得颐养，让下面的人颐养他，这是违背常理的；或者向高处尊者寻求颐养之道，即使前往也是有凶险的。即是说无论向下还是向上寻求颐养之道，都无济于事，都不能达到颐养的目的。一说颠读慎，拂读弼，努力经营。重视颐养，努力经营。于为语气词，丘，竹简、帛书作北，当读背，即违背颐养常理，前往凶。即是说应该遵循颐养之道而努力经营，而不应该违背颐养之道，这样是有凶险的。

六三：拂颐<sup>④</sup>，贞凶，十年勿用，无攸利。违背颐养常理，坚持不变凶，十年不可施展才能，无所利益。一说拂读弼，勉力颐养，安于现状，有凶险。是说无论违背颐养之道还是勉力颐养之道，只要安于现状，就有凶险。

六四：颠颐吉，虎视眈眈，其欲逐逐<sup>⑤</sup>，无咎。颠倒向下求颐养吉利，虎视眈眈，欲望连续不断，没有咎害。一说重视颐养之道是吉利的，即使有强烈的追求，也没有咎责。

六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。违背养己以养天下的常理，精居守持正固吉利，不可涉越大河。一说勉力于颐养，如果止息不动，即使吉利，但不能涉险做大事。

① “舍尔”，帛书本“尔”作“而”。

② “丘”，竹简本、帛书本均作“北”。

③ “征”，帛书本作“正”。

④ “拂颐”，帛书本“拂”作“拂”，下同。

⑤ “虎视眈眈，其欲逐逐”，帛书本“眈眈”作“沈沈”，“其欲逐逐”作“斤容笛笛”。

上九：由颐，厉吉，利涉大川。由之以颐养，有凶险而吉祥，利于涉越大河。一说听任颐养，有负面影响，但总体较好，利于做大事。

**【述论】**养生得从自身实际出发，不得随意模仿他人。尤其不能按照别人的饮食习惯饮食，不能按照别人的养生之道养生。生命的健康长寿与否，不是取决于下层人物的供养，也不是取决于上层得养生之道的高人的引导，更不是取决于周围其他人的日常生活习惯，而是完全掌握在自己手中。人们应该遵循颐养之道，否则有凶险。遵循养生之道，但不刻意追求，其实只要坚守正固，就是吉祥的。但如果违背或是勉力颐养之道，只要沉溺惰性，满足现状，或放任本能、为所欲为，都有危险。与老子所谓“夫唯无以生为者，是贤于贵生”（《道德经》第七十五章）深层相通。

## 第二十八卦 大过，泽风大过 兑上巽下



大过①：栋桡，利有攸往，亨。大过讲大为过甚，即死亡的道理。“桡”阮刻本作“挠”，大为过甚，栋梁弯曲，利于前行，亨通。是说大为过甚乃至至于栋梁弯曲，有导致房屋倒塌的危险，利于出行避险，亨通。

初六：藉②用白茅，无咎。藉读戒，衬垫，用洁白的茅草衬垫贡祭品，没有咎害。是说死亡的兆头刚显露端倪，如果虔诚地对待死亡，就没有咎责。

九二：枯杨生稊③，老夫得其女妻，无不利。稊读提，新生枝条，枯萎的杨树发出嫩枝，老夫娶得少妻，没有不利。是说在死亡的征兆已较明朗的情况下，仍然会焕发出新的生命活力，这是没有不利的。

九三：栋桡，凶。栋梁弯曲，有凶险。如果死亡的兆头更明显，这是有凶险的。

① 帛书本卦名“大过”作“泰过”。

② “藉”，帛书本作“籍”。

③ “枯杨生稊”，帛书本作“楷杨生萸”。“枯”，帛书本作“楷”，下同。

九四：栋隆，吉；有它吝。栋梁隆起，吉祥；有其他意料不到的悔咎。死亡的兆头更明显，但仍然爆发出旺盛的生命力乃至抵御死亡的能力，这是吉祥的，不过还是会出现其他咎责。

九五：枯杨生华，老妇得士夫，无咎无誉。枯萎的杨树开出新花，老太太配强壮的丈夫，既无咎害，也不值得称誉。虽然死亡的兆头已经更明显，即使有回光返照之象，也不值得称道，不值得指责。

上六：过涉灭顶<sup>①</sup>，凶，无咎。涉水过深淹没头顶，有凶险，没有咎害。是说死亡的迹象十分明显，乃至遭遇灭顶之灾，这是有凶险的，但没有咎责。因为有生必有死，是自然规律，非人力所能改变。一说有惊无险，一说否极泰来。

**【述论】**颐养过甚就是濒临死亡。改变这种现状的唯一办法，就是设法摆脱死亡的危险，而寻求安全的处所。这是说面临死亡的命运，不是无可奈何的。但只要正确看待死亡的自然规律，虔诚自守，顺其自然，仍可以保持死亡前的平淡与没有咎责。这样甚至可能出现起死回生的生命活力，如果顺应自然规律，则无所不利。但如果坐以待毙则可能会有灭顶之灾。可是所有这些都是不可避免的，即使有凶险，也没有咎责，因为有生必有死，这是极其自然的。

## 第二十九卦\\坎，坎为水\\坎上坎下



坎：习坎<sup>②</sup>，有孚，维心亨，行有尚。坎讲重重坎陷。孚，信；维，语气词。陷险，重重坎险，只要有诚信，内心亨通，行为必有尚奖。一说处于重重坎险之时，只要心存诚信，就能维系人心，就会亨通，行为就会有奖赏。

① “过涉灭顶”，帛书本“顶”作“钉”。

② 帛书本“坎”作“𡿨”，下同。

初六：习坎，入于坎窞<sup>①</sup>，凶。窞读诞，面临重重坎险，落入陷穴深处，凶险。是说陷入重重坎险，乃至坎险的深渊，是有凶险的。

九二：坎有险<sup>②</sup>，求小得。坎陷有险，只求小有所得。是说坎险之时，只能求得小有所成，不可能有大的成功。

六三：来之坎坎，险且枕，入于坎窞，勿用。枕即险。往来前后均充满坎险，险上加险，陷入坎陷的深渊，不可施展才用。是说陷入坎险的深渊只能等待时机。

六四：樽酒簋贰，用缶，纳约自牖<sup>③</sup>，终无咎。簋读龟，一樽薄酒，二簋淡食，用质朴的瓦缶呈献祭品，通过窗户接纳信约，终可无咎。是说陷入坎险的深渊，只能用瓦器盛酒食，且只能从窗口送进取出，最终没有咎责。是说遭遇极其简陋的饮食待遇，但最终会脱离坎险。

九五：坎不盈，祗<sup>④</sup>既平，无咎。祗，读齿，帛书作堤，小丘，坎陷尚没有填满，小丘已被铲平，没有咎害。这是坎险的最为轻松的时期，是说坎险虽然没有变得完全平坦，但已趋于平坦，且小丘之类的障碍物也已铲平，所以没有咎责。

上六：系用徽<sup>⑤</sup>纆，寘于<sup>⑥</sup>丛棘，三岁不得，凶。纆读抹，绳索，寘读置，通置，被绳索捆绑，置于荆棘丛中，三年不得解脱，凶险。是说过了坎险趋于平坦的境遇之后，必然陷入更坎险的深渊，乃至如同被捆绑之后置于荆棘之中一样，多年难以脱离坎险，是有凶险的。

**【述论】**身处坎险之中，应该心存诚信且心理通达，才能最终摆脱坎险。陷入坎险乃至深渊，是有凶险的，最好是等待时机，至少能小有所得。只要耐心等待时机，最终有脱离坎险的可能。一旦脱离坎险，就可能遇到较为平顺的境遇。但这一境遇过后，将可能陷入更严峻的坎险之中，乃至多年难以

① “坎窞”，帛书本作“赣阨”。

② 帛书本“险”作“訖”。

③ 帛书本作“奠酒巧诌，用缶，人（人）药自牖”。

④ “祗”，帛书作“堤”，同“堤”。

⑤ “徽”作“诿”。

⑥ “寘于”，帛书本作“亲之于”。

摆脱。培根有云：“幸运所生的德性是节制，厄运所生的德性是坚忍；在伦理上讲起来，后者是更为伟大的一种德性。”<sup>①</sup>

### 第三十卦\\离，离为火\\离上离下



离②：利贞，亨。畜牝牛，吉。离，附丽，即人生辉煌。人生辉煌时期，利于守正，亨通。畜养母牛即以柔济刚，吉利。意思是辉煌时期应该守正，以柔济刚。也就是身处辉煌时期，却能坚守正固，保持柔顺之德，是吉祥的。

初九：履错然③，敬之无咎。错，帛书作昔，读寄，同踏，小心谨慎。行事小心谨慎，恭恭敬敬，没有咎害。初涉人生辉煌，应行事小心谨慎，以恭敬待人，才能没有咎责。

六二：黄离，元吉。中正的黄色附丽于物，大为吉祥。辉煌而具中正的特点，是为大为吉祥的。这是人生辉煌的顶峰。

九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟④，凶。昃读曷，夕阳的霞光附丽于西天，不击缶而歌（顺其自然，随遇而安），则有垂老之叹，凶险。是说辉煌的顶峰过后，如果不鼓釜而歌，坦然看待盛极必衰的自然规律，就必然有垂死的慨叹，乃至有凶险。这是要人们正确看待盛极而衰的自然规律，否则只能有晚年垂死的哀叹，这是无济于事、徒劳无益之举。

九四：突如其来如，焚如⑤，死如，弃如。霞光突然显现，像火焰燃烧，迅即消亡殆尽。是说人生的最后辉煌乃至衰落，可能突如其来，稍纵即逝，人们面对生命的物极必反，迅急而衰，应该居安思危。

六五：出涕沱若，戚嗟若，吉。泪流滂沱，忧伤嗟叹，吉祥。如果面对辉

① 培根：《培根论说文集》，第19页。

② 帛书本卦名作“罗”，下同。

③ “履错然”，帛书本作“礼昔然”。

④ “日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟”，帛书本“昃”作“覆”，“离”作“罗”，“缶”作“埴”，“耋”作“經”，“嗟”作“𠵽”。

⑤ “突如其来如，焚如”，帛书本作“出如来如，粉如”。

煌的消失而有忧患意识,才会是吉祥的。

上九:王用出征<sup>①</sup>,有嘉折首,获匪其丑<sup>②</sup>,无咎。匪其丑即非其类,胁从,群众。君王率军出征,有斩首之嘉美功绩,俘获不愿亲附的异己,无所咎害。是说辉煌消失之后,应该再创佳绩,如果有斩首的实绩,又能抓获同伙,即使不能使其归附,也是没有咎责的。

【述论】与坎险是人生的坎坷与困难相反,离主要是人生的辉煌时期。初涉人生辉煌应该小心谨慎,达到辉煌顶点要保持中正,辉煌过后要顺任自然,不可强为乃至加速死亡的到来。辉煌是稍纵即逝的,应该对此有忧患意识,应该积极再造佳绩,以延续辉煌的存在。

### 第三十一卦\\咸,泽山咸\\兑上艮下



咸<sup>③</sup>:亨<sup>④</sup>,利贞,取女吉。咸讲感动、感应、感触,尤其男女交相感应的道理。感应,亨通,利于守正,娶妻吉利。

初六:咸其拇。感触她的脚拇趾。初次感应从脚趾开始,无所谓凶吉,可凶可吉,关键看被感应方的反应与态度。

六二:咸其腓<sup>⑤</sup>,凶,居吉。腓读肥,感触她的小腿肚,有危险,如对方不躲闪、移动,吉利。这是感应的下一步。

九三:咸其股<sup>⑥</sup>,执其随,往吝。感触她的股部,抓住她的腿,再往前行动,就可能有憾惜。这是感应的更进一步。

① “王用出征”,帛书本作“王出正”。

② “获匪其丑”,帛书本作“获不𡇗”。

③ 本卦名帛书、竹简本均作“钦”,下同。

④ “亨”,竹简本作“卿”。

⑤ “腓”,帛书本作“𡇗”。

⑥ “股”,帛书本作“𡇗”。



九四：贞吉悔亡，憧憧<sup>①</sup>往来，朋<sup>②</sup>从尔思。交感贞正，吉利，没有悔恨，频频交感往来，朋友就顺从你的心思。是说如果感应有所进展而感应方对此并不反感，乃至贞正不动，则可以消除悔恨，且能够上升到更默契甚至频繁的交流层次。

九五：咸其脢<sup>③</sup>，无悔。感触她的脖子，没有悔恨。接下来再进一步交感，一般没有阻碍。

上六：咸其辅，颊，舌。感触她的嘴、脸颊、舌头。至于交感发展到头部，乃是其最高阶段，是两性相悦的体现。

【述论】男女交感是不断变化发展的，而且每进一步事实上都为更高层次的交流奠定了基础，这是富于变化且前后存在严密因果联系的。当然这种交感作为一种接触乃至融洽的交往，实际上也是有丰富内涵的，如《彖》曰：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平；观其所感，而天地万物之情可见矣！”

### 第三十二卦 恒，雷风恒 震上巽下



恒：亨，无咎，利贞，利有攸往。<sup>④</sup> 恒讲久长、永久、恒久的道理。亨通，利于守正，利于有所前往。竹简本无“利有攸往”。

初六：浚恒，贞凶，无攸利。浚读菌，深，贞，固，即深求恒久之道，固守不变，凶险，无所利益。是说一开始就想深究恒久之德，并且坚持不变，是有凶险的；一说浚作远离，即远离恒德，坚持不改，就会有凶险，无所利益。是说长期远离恒久之德，并且不做改变，有凶险。

① “憧憧”，帛书本作“童童”。

② “朋”，帛书本作“侖”。

③ “脢”，帛书本作“股”，竹简本作“拇”。

④ 竹简本作“卿，利贞，无咎”。

九二：悔亡。悔恨消亡。是说如果知道反悔而坚持恒久之德，悔恨就会消亡。

九三：不恒其德，或承之羞，贞吝。不能恒久保持美德，偶然会蒙受羞辱，坚持不变，就有咎惜。是说如果不能长久保持恒久之德，就有可能蒙受羞辱，蒙受羞辱还不知改正，就可能导致憾惜。

九四：田无禽。田猎而没有获得禽兽。是说如果不能长久坚持恒久之德，甚至连禽兽也不会捕猎到，乃至一事无成。

六五：恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。恒久保持柔顺之德，妇人可获吉祥，男子必有凶险。是说如果能成功保持恒久之德，且体现出贞正的特点，对妇人是吉利的，对男子则有凶险。也就是说女子所坚持的恒久之德，主要内涵应该是贞顺，而男子恒久之德的主要内容应该是恒健。

上六：振恒，凶。撼动恒久之道，有凶险。是说如果撼动和动摇恒久之德，乃至不能坚持恒久之德，就有凶险。

【述论】与咸卦感应之变化相反，恒卦主要讲坚持恒久之德是亨通的。如果不断动摇乃至不能坚持恒久之德，就会一无所成，乃至有凶险。只是这种恒久之德应该男女有别。女子以贞顺为主，男子以恒健为主。《彖》曰：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨无咎，利贞；久于其道也，天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天，而能久照，四时变化，而能久成，圣人久于其道，而天下化成；观其所恒，而天地万物之情可见矣！”

### 第三十三卦 天山 乾上 艮下



遯①：亨，小利贞。讲退隐、退遁，即隐退避时的道理。隐退避时，亨通，固守不动，则有小利。这是说大功告成之人应该适时隐退的道理。

① 帛书本卦名作“椽”，竹简本作“豚”，下同。

初六：遯尾，厉，勿用有攸往。退避在后，有危险，不用有所前往。是说隐退不及时乃至落在最后面，是有危厉的，更不用说有所作为了，那更是抱薪救火之举。

六二：执之用黄牛之革，莫之胜说<sup>①</sup>。执，束缚，用黄牛皮带的革带捆住，没有人能逃脱。隐退不及时，就有可能遭受用黄牛皮捆绑束缚乃至不能摆脱的后果。意思是说如果隐退不及时，就有可能遭受尊贵爵位之类的诱惑之束缚，而且愈陷愈深，乃至终身无法自拔。因为黄牛皮虽然有黄的尊贵之色，但也存在愈干愈紧缩的特点。

九三：系遯<sup>②</sup>，有疾厉<sup>③</sup>，畜臣妾<sup>④</sup>吉。带着捆绑的绳索隐退，将有飞来横祸，如果以臣妾的身份与地位畜止，就是吉利的。是说身居达官显贵的地位，如果隐退就会因为招致猜疑而有飞来横祸，但如果以臣妾身份自居，就会吉祥。一说捆绑逃遁之人，将有疾患与危险，如臣妾畜养，吉利。

九四：好遯君子吉，小人否。喜欢及时退隐，君子吉利，小人不能办到。恰到好处的隐退对君子是吉利的，对小人则是不吉利的。因为君子考虑的是长远利益，而小人计较的是眼前利益。

九五：嘉遯，贞吉<sup>⑤</sup>。隐退合乎嘉美中正之道，且能守持正固，可获吉祥。这是隐退的最理想选择。

上九：肥遯，无<sup>⑥</sup>不利。肥同蜚，即飞，高飞远退，无所不利。这是一种迅即而且遥远的隐退，是无所不利的。

**【述论】**隐退避时、功成身退是最明智的选择，但并不是所有人都能恰到好处地适时隐退，也不是所有隐退都合乎嘉美中正之道，都能真正做到远走高飞式的彻底隐退，但确实只有这样的隐退才真正吉祥，乃至无所不利。

① “执之用黄牛之革，莫之胜说”，“执”帛书本作“共”，“革”帛书本作“勒”，“说”帛书本作“夺”。

② “系遯”，帛书本作“为椽”，竹简本作“係豚”。

③ “厉”，竹简本作“礪”。

④ “畜臣妾”，帛书本作“畜仆妾”。

⑤ “贞吉”，竹简本无“贞”。

⑥ “无”，帛书本作“先”，竹简本作“亡”。

《道德经》第九章“功遂身退，天下之道”及第四十一章“进道若退”，都是对九五爻辞“嘉遯，贞吉”的提升。如果留恋于功名利禄，受到高官俸禄的束缚，难以做到适时隐退，会招致飞来横祸。

### 第三十四卦 大壮，雷天大壮 震上乾下



大壮①：利贞。大壮即大为强盛或大受戕伤的道理。是谓刚强即受戕伤，利于守静居正。

初九：壮于趾，征凶，有孚②。孚，帛书、阜阳竹简本作复，遏止。戕伤了脚趾，前往凶，要停止。是说强壮而招致脚趾遭受戕伤，利于停止，不利于有所前往。

九二：贞吉。戕伤脚趾，静守不动，吉祥。是说强壮而招致脚趾戕伤，如果静止不动则是吉利的。

九三：小人用壮，君子用罔③，贞厉。羝羊触藩，羸其角。羝读抵，羸读雷，小人喜欢自恃强壮而招致戕伤，君子则往往选择趁机逃亡，如果静而不动，则有危险。如同公羊抵触篱藩，羊角被拘累缠绕。是说如同公羊一样自恃强大盲目妄动，就会招致外部力量的戕伤。

九四：贞吉，悔亡，藩决不羸，壮于大舆之輹⑤。静而不动，吉利，悔恨消失，公羊冲破篱藩，羊角不被缠绕，被大车的轮辐戕伤。意为虽有小获，终成大咎。是说如果不自恃强大而盲目冒动，乃至守持退隐之道不动摇，就会吉祥而消除悔恨；即使自恃强大、盲目冒动乃至取得了暂时的胜利，也会招致其他的甚至更大的戕伤。

① 帛书本卦名作“泰壮”。

② 帛书本作“壮于止，正凶，有复”。

③ “罔”，帛书本作“亡”。

④ “决”，帛书本作“坎”。

⑤ “大舆之輹”，帛书本作“泰车之輹”。

六五：丧<sup>①</sup>羊于易，无悔。在田畔丢失羊群，没有悔恨。是说遭受了戕伤，还是没有遭受戕伤，都应该顺势隐退，这是没有悔恨的。只有这样才能保持实力，乃至避免更大的戕伤。

上六：羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰<sup>②</sup>则吉。艰，帛书作根，疑为限。公羊抵触藩篱，不能退缩，不能进发，无所利益，如果限制盲动，则吉利。是说自恃强大必然招致外部力量的阻碍，乃至陷入进退维谷的境地。这是没有利益的，只有坚守不动才能获得吉利。

【述论】与审时度势、全身而退相反，大为强盛，乃至强盛至极者必招致大受戕伤。如果说隐退带有自贬、自抑、自损、自伤，以保持长久存在的话，那么大为强盛则有自恃强大甚至导致来自外部世界更大戕伤的后果。这是应该警惕的。虽然人们总是喜欢强大并自恃强大，但自恃强大只能招致更大的外部戕伤。自恃强大而盲目冒动，虽然可能取得暂时的小胜利，但最终会导致更大戕伤，只有静守不动乃至适时隐退才是吉祥的。老子有云：“坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”（《道德经》第七十六章）

### 第三十五卦\\晋，火地晋\\离上坤下



晋<sup>③</sup>：康侯<sup>④</sup>用锡马蕃庶，昼日三接<sup>⑤</sup>。晋讲晋升、长进的道理。康犹言尊贵，锡即赐，蕃庶即众多。尊贵的公侯蒙受君王的车马赏赐众多，一天之内多次受到接见。是说接连受到封赏与晋升。

- 
- ① “丧”，帛书本作“亡”。  
 ② “艰”，帛书本作“根”。  
 ③ 帛书本卦名作“晋”，下同。  
 ④ “侯”，帛书本作“侯”。  
 ⑤ “接”，帛书本作“接”。

初六：晋如，摧<sup>①</sup>如，贞吉。罔孚<sup>②</sup>，裕<sup>③</sup>无咎。帛书摧作浚，同伏，有委屈、摧折、低调、谦让，有谋略。晋升之初，要注意谦让抑退，保持常态不变，则吉利。即使不见信于人，只要宽以待人，就可无咎害。一说晋升之初即受摧残与打击，只要守持正固，就可以获得吉祥，虽无收获，但宽以待人，则无咎责。

六二：晋如，愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。介即大，于其即由其。晋升要有忧患意识，静守不动可获吉祥。承受更大福泽，来自王母。是说继续获得晋升，当有忧患意识，这样才能赢得王母的更大赏赐。

六三：众允，悔<sup>④</sup>亡。获得众人信允，悔恨消失。晋升达到一定程度，就会受到公众的信赖，乃至因为不断晋升才会使原有的悔恨和忧虑消失。

九四：晋如鼫<sup>⑤</sup>鼠，贞厉。鼫读时，晋升而如身无专技的鼫鼠，保持不变则有危险。不断获得晋升，最重要的是要有一定特长，有特长才能保持晋升的稳定与持久，否则如果不求上进，一无所成，乃至坐享其成，是有危厉的。

六五：悔亡，失得勿恤<sup>⑥</sup>，往吉，无不利。恤，忧虑。悔恨消失，不要忧虑得失，前往吉利，无所不利。用特长来维护晋升的持久，就会消除悔恨与忧虑，乃至无往而不胜。

上九：晋其角，维<sup>⑦</sup>用伐邑，厉吉，无咎，贞吝。维，语气词，用即宜。晋升到顶级，宜于主动征伐城邑，有危险但能获吉祥，没有咎害，错失良机，会有咎惜。晋升达到顶点，必须用新的功绩来维护，才能消除危厉而获吉祥；如果坐享其成，无所事事，就会坐吃山空，乃至有咎责。

**【述论】**人们对待晋升、升迁，最好保持平常心。在晋升之初，尤其要用谦下、宽容的态度对待人们的怀疑、猜忌，甚至刁难；如果继续得到晋升，就得有忧患意识，坚守正固以赢得公众的信赖，还得用过人的特长乃至新的成

① “摧”，帛书本作“浚”。

② “罔孚”，帛书本作“罔亡复”。

③ “裕”，帛书本作“浴”。

④ “悔”，帛书本作“恐”。

⑤ “鼫”，帛书本作“炙”。

⑥ “失得勿恤”，帛书本作“矢得勿恤”。

⑦ “维”，帛书本作“唯”。

绩来保持继续晋升,巩固晋升成果。只有这样才能从根本上消除由晋升到达顶峰可能导致的盛极而衰的窘迫和危厉,才能求得化险为夷。如果一成不变,坐享其成,自然会有坐吃山空的危险。可见晋升的根本在于谦下。老子有谓“善用人者为之下”(《道德经》第六十八章)。

### 第三十六卦\\明夷,地火明夷\\坤上离下



明夷:利艰贞。讲光明夷灭,即光明受到黑暗伤害,处于黑暗境遇。处黑暗境遇,利于限止守正。

初九:明夷于飞<sup>①</sup>,垂其翼<sup>②</sup>。君子于行,三日不食,有攸往,主人有言。在黑暗中飞翔,应低垂翅膀。君子出行,多日不得食物,有所前往,主人将有责怪之言。是说身处黑暗境遇,做事必须尽可能小心谨慎,以免遭到伤害,即使如此也可能遭遇诸多艰难,甚至可能直接威胁到生存的最基本需要,还会遭到主人的责备。

六二:明夷,夷于左股,用拯马壮<sup>③</sup>,吉。拯,拯济。黑暗时出行,左边大腿受伤,用来拯济的马健壮,吉利。是说在黑暗中进行,大腿受伤,如果有健壮的马匹帮助,可获吉祥。

九三:明于南狩<sup>④</sup>,得其大首,不可疾,贞。黑暗时到南方巡狩,诛灭元凶,不可操之过急,应该求稳。是说在黑暗的境遇中向南方进发,即使取得关键性胜利,也应该保持谨慎的态度,尽可能不操之过急。

六四:入于左腹,获明夷之心,出于门庭<sup>⑤</sup>。进入敌人左边腹地即心脏地带,体察黑暗的最核心情形,毅然出门征讨。是说在黑暗中介入敌方心脏地带,才能获得关于黑暗的最核心内幕,才能获得行动的最为稳妥的动力。

① “飞”,帛书本作“蜚”。

② “翼”,帛书本作“左翼”。

③ “用拯马壮”,帛书本“拯”作“掇”,“壮”作“床”。

④ “明于南狩”,帛书本“于”前多“夷”。

⑤ “庭”,帛书本作“廷”。

六五：箕子之明夷，利贞。殷朝箕子处黑暗之时，利于居静守正。是说处于黑暗境遇理当静守以待时机，不可轻举妄动。

上六：不明，晦；初登于天，后入于地。不明晦，不明反晦。不明亮而转入黑暗，起初登临天际，后来坠入地下。是说由不明亮乃至陷入更黑暗境遇，即使最初能登上天际，也终会跌至地上。也就是说如果不能静待时机到来，在由并不明亮转向更黑暗的不利境遇中，仍好高骛远，即使能初登于天，乃至光照四方，但最终会坠落于地面。

【述论】与连连晋升所体现的光明前途相反，光明夷灭，身陷入黑暗的险恶境遇，理当限止守正，等待时机，不可轻举妄动；如果轻举妄动，轻则遭到谴责，重则受到挫折乃至伤害。即使能取得暂时的辉煌，也会最终跌落下来。《彖》曰：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。”

### 第三十七卦\\家人，风火家人\\巽上离下



家人：利女贞。主要讲治家之道，要宽严适度，恪守礼仪之防。是说治理家庭，女主人贞正则吉利。

初九：闲①有家，悔亡。闲即防止邪恶。家道初立，防止邪辟侵入，才能保持家庭，悔恨就会消亡。是说防止邪恶因素侵扰在维护家庭稳定方面的重要性。

六二：无攸遂，在中馈②，贞吉。遂，成，中馈，家中饮食事宜。无所成就，主管家中饮食事宜，守静居正，吉祥。是说只要防止邪恶因素侵扰，即使无所成就，也会因为掌管饮食事宜能够守静居正而获得吉祥。这是女人掌管家中饮食重要性的体现。

① “闲”，帛书本作“门”。

② “馈”，帛书本作“贵”。



九三：家人嗃嗃<sup>①</sup>，悔厉吉；妇子嘻嘻<sup>②</sup>，终吝。嗃嗃读呵呵，愁怨貌，嘻嘻，欢快貌。治家过严，家人愁怨，虽然有悔恨、危险，但获吉祥；治家过宽，妇人子女嬉笑，最终有憾惜。一说嗃嗃为和悦，夫妻和悦，虽然悔恨、危险，但最终会吉利；妻子儿女欢快不守礼节，最终有咎害。是说治理家庭应该宽严有度。严格虽然会遭到不满，但终无咎害，而宽松虽然会受到欢迎，但最终有憾惜。

六四：富家，大吉。增富家庭，至为吉祥。是说治理家庭而能使其物质与精神都富足，大为吉祥。

九五：王假<sup>③</sup>有家，勿恤<sup>④</sup>吉。假一说感格，一说宽假。君王宽待、感格家人，无须忧虑，吉利。治理家庭的最佳境界是身居高位却能宽容而感化家人。这无须忧虑都是吉祥的。

上九：有孚威如<sup>⑤</sup>，终吉。心存诚信，治家威严，最终获得吉祥。诚信而有威严，最终是吉利的。

【述论】治理家庭，最为困难的是处理好与妇女和孩子的和谐关系。孔子有云：“唯女子与小人为难养也，近之则不孙，远之则怨。”（《论语·阳货》）构建和谐的家庭关系，应该尽可能采取宽严有度的方法，归根到底严格胜过宽松。最好的境界是身居高位却能用宽容来感化家人，诚信而不失威严。

### 第三十八卦\睽，火泽睽\离上兑下



睽<sup>⑥</sup>：小<sup>⑦</sup>事吉。睽，讲乖违，与协和相对，讲如何化乖睽为协和，化敌

① “嗃”，帛书本作“𩇛”。

② “嘻”，帛书本作“𩇛”。

③ “假”，帛书本作“𩇛”。

④ “恤”，帛书本作“血”，后有“往”。

⑤ “有孚威如”，帛书本“孚”作“复”，“威”作“委”。

⑥ “睽”，帛书本作“乖”，竹简本作“𩇛”，下同。

⑦ “小”，竹简本作“少”。

为友。乖背睽违，即意见不统一，做小事可获吉祥。

初九：悔亡，丧马勿逐<sup>①</sup>，自复；见恶人<sup>②</sup>无咎。悔恨消失，丢失马匹不要追寻，会自己回来；与自己意见对立的人交往没有咎害。是说在意见相悖的开始阶段，虽然会有一些小的损失，但最终没有损失，即使遭遇恶人也没有咎害。

九二：遇主于巷，无咎。与主人狭路相逢，没有咎害。与意见相悖的主人狭道相逢，这是人们不愿意遭遇的，但即使遭遇到也没有咎害。

六三：见舆曳<sup>③</sup>，其牛掣，其人天且劓，无初有终<sup>④</sup>。“掣”读“撤”，“劓”读“毅”，“天”当做“而”，削发之刑。见车辆被曳住，驾车的牛受牵制，驾车人遭受削发割鼻酷刑，开始乖睽，最终欢和。是说意见相悖，乃至遭到各种牵制甚至伤害，但最终还有好结果。

九四：睽孤<sup>⑤</sup>，遇元夫，交孚，厉无咎。睽违无援，遇到大丈夫，交相诚信，虽有危险，没有咎害。意见相悖乃至陷入孤立无援的境地，但只要能遇大人物提拔并信任，虽遭遇过危险，也没有咎害。

六五：悔亡，厥<sup>⑥</sup>宗噬<sup>⑦</sup>肤，往何咎。“厥”，帛书作“登”，众，“厥宗”，众宗亲；“噬肤”，相互咬噬皮肤，即意见不合。悔恨消失，其宗人意见不合，前往有何咎责。是说意见相悖乃至发生直接冲突，只要正确面对，还是没有咎害。可见正确看待矛盾也是避免咎害的一种方法。

上九：睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧<sup>⑧</sup>，后说之弧<sup>⑨</sup>，匪寇，婚媾<sup>⑩</sup>，往遇雨则吉。睽违无援，见猪背负污泥，承载鬼方之人一车，先是张弓欲射，后又放下弓箭（一说弧即壶，解开酒壶置酒相庆），不是强寇，是来婚

① “丧马勿逐”，帛书本“丧”作“亡”，“逐”作“遂”。

② “恶人”，帛书本“恶”作“亚”。

③ “见舆曳”，“舆”，帛书本、竹简本均作“车”，“曳”，竹简本作“遏”，帛书本作“愬”。

④ “无初有终”，竹简本作“亡初又冬”。

⑤ 孤，竹简本作“瓜”，帛书本作“菰”，下同。

⑥ 厥，帛书本作“登”。

⑦ 噬，帛书本作“筮”。

⑧ 弧，帛书本作“瓠”。

⑨ 弧，帛书本作“壶”。

⑩ 婚媾，竹简本作“昏侑”。

配的,前往遇雨则吉利。是说意见相悖乃至陷入孤立,如果能够化敌为友,并且获得良好时机,是吉祥的。

【述论】与心存诚信,保持家庭和谐相反,遇到意见相悖乃至发生矛盾也是正常的。最好的办法是在矛盾刚刚发生的时候就设法化解,如果矛盾激化乃至陷入孤立无援的地步,只要能遇到值得信任的大人物,还是可以避免却咎害的。即使发生了直接冲突,也要正确看待,甚至在一定时机仍然存在化敌为友的可能。《论语·学而》有所谓“礼之用,和为贵。先王之道斯为美”。不仅儒家,如道、墨、佛诸家也主张“和”。道家倡导“不争”,以“慈”、“俭”、“不敢为天下先”为“三宝”(《道德经》第七十六章);墨家主张“兼相爱,交相利”(《墨子·天志》)①,尤其反对战争;佛教反对杀生,主张与世无争。

### 第三十九卦\\蹇,水山蹇\\坎上艮下



蹇②:利西南,不利东北;利见大人,贞吉③。“蹇”象征行走艰难,蹇难,利于向西南,不利于东北;利于出现大人,守持正固可获吉祥。

初六:往蹇,来誉④。前往艰难,归来必得美誉。是说在艰难的初始阶段归来,必然赢得赞誉。也就是说为艰难付出代价极少,必然会赢得赞誉。

六二:王臣蹇蹇,匪躬之故⑤。君王的臣僚努力济难,不是为了自己的私利。是说艰难发展到一定阶段,如果能够通力合作,且不为自己的利益,也能摆脱艰难。

九三:往蹇,来反。前往艰难,但一定能凯旋。是说虽然遭遇较长时间

① 吴敏江:《墨子校注》,孙启治点校,中华书局限于 993 年版。

② “蹇”,帛书本作“蹇”,竹简本作“訏”,下同。

③ “贞吉”,竹简本无。

④ “誉”,帛书本作“與”。

⑤ “匪躬之故”,竹简本作“非今之古”。

的出行艰难,但最终能成功归来,仍可获毁誉参半的后果。

六四:往蹇,来连。前往艰难,归来又逢艰难。是说如果遭遇更长时间的出行艰难,归来却接连遭遇同样艰难,这是有咎害的,但由于最终返回而仍有吉利因素。

九五:大蹇,朋<sup>①</sup>来。遭遇大难,朋友来助。是说如果遭遇更大更长时间的出行艰难,就可能引来朋友的帮助。这是陷入行走艰难而否极泰来的体现。

上六:往蹇,来硕<sup>②</sup>,吉;利见大人。前往艰难,归来却有大功,吉利;利于出现大人。是说如果遭遇更为漫长的更大的艰难,如果受到众多朋友的帮助,是能够获得较大的收获的,而且借此机会甚至能够成就大人物。

【述论】对待行动艰难,要坚守正固,一心为公,可得道多助,逢凶化吉。人们应该审时度势,准确判断艰难的程度,宜于及早摆脱困难,陷于困难而不能及早摆脱,时间拖得越长,越需要付出较大的代价。但陷入最大的艰难,往往能得到大人物的接济,甚至是孕育大人物的良好条件。《孟子·告子下》<sup>③</sup>有云:“天降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身。”

#### 第四十卦\\解雷水解\\震上坎下



解<sup>④</sup>:利西南,无所往,其来复吉。有攸往,夙<sup>⑤</sup>吉。夙即早,速。讲舒解险难的道理。舒解险难,利于西南行,无所前往,返回安居可获吉祥。有所前往,及早可获吉祥。

初六:无咎。初解险难,没有咎害。是说柔而能刚,自处得宜。是指及

① “朋”,帛书本作“侖”。

② “硕”,帛书本作“石”。

③ 本书所引《孟子》见于焦循:《孟子正义》,沈文倬点校,中华书局1987年版。

④ “解”,竹简本作“懈”。

⑤ “夙”,帛书本作“宿”。

早解除困难,没有咎惜。

九二:田获三狐,得黄矢,贞吉。田猎捕获多只隐伏狐狸,得黄色箭矢,守持正固可获吉祥。是说接连解除众多困难,并获得意外收获,仍能保持贞正本色,吉祥。也许指连续除灭小人而获中正品质。

六三:负且乘,致<sup>①</sup>寇至,贞吝。背负重物而乘车,招致强寇到来,长此以往必有咎惜。是说背负重物而乘车前往,容易招致贼寇的注意与盗窃,如果执迷不悟,有咎惜。这里也许是指负重小人乘君子之车,即小人得君子职位,必招致盗寇来伐。

九四:解而拇,朋至斯孚<sup>②</sup>。放开手脚,朋友到来便获诚信。解除手脚之束缚,又赢得朋友的前来与信服。也许指除去小人,才能赢得君子的信赖。

六五:君子维<sup>③</sup>有解,吉;有孚于小人。维,语气词。君子解除险难,吉利;取信于小人。是说君子唯有解除束缚,才吉祥,甚至能够取信于小人。也许指君子用贤勿贰,去邪勿疑,不仅能赢得君子信赖,而且使小人去除侥幸之心。

上六:公用射隼,于高墉之上,获之,无不利。“隼”读“孙”,恶鸟。王公射击盘踞在高城上的恶鸟,捕获它,没有不利。是说君子解除盘踞高位的威胁,是无所不利的。也许指君子应该抓住小人恶贯满盈、凶相毕露的最佳时机捕获他。

**【述论】**与陷入艰难相反,要解除困难、束缚,必须及早,这是没有咎惜的。如果解除拖得时间较长,也许还会有意外的收获,同样吉祥。但如果身陷束缚,甚至成为被人攻击的目标,仍不知反悔,则必然有吝惜。如果解除了困难,且赢得了朋友的拥护与信赖,甚至因此而取信于小人,是最为理想的。如果能抓住有利时机解除最大困难,当然无所不利。

① “致”,帛书本作“至”。

② “朋至斯孚”,帛书本作“朋至此复”。

③ “维”,帛书本作“唯”。

## 第四十一卦 损，山泽损 艮上兑下



损：有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用？二簋可用享<sup>①</sup>。讲减损、剥损的道理。减损，只要心存诚信，至为吉祥，无有咎害，可持守正固，用什么来体现？用两簋微薄贡品献祭神灵。

初九：已事遄<sup>②</sup>往，无咎，酌损之。做完事情尽快离去，不居功自美，没有咎害。酌情减损自己，增益其上。对待过去的成绩，要淡然处之，对待现在的优势，要慎之又慎，适度收敛自损。

九二：利贞，征凶<sup>③</sup>，弗损益之。利于守持正固，急于求进有凶险，不用自我减损就能增益其上。一说不能轻易减损、增益。是说自损达到一定程度，就利于守持正固，如果贸然前行有凶险，也无须再自损就能达到自我增益的目的。

六三：三人行，则损一人；一人行，则得其友。三人同行，则减损一人；一人独行则需一人友助。是说自我增益达到一定程度必然招致损失，但如果自损到一定程度也会自然得到增益。

六四：损其疾，使遄<sup>④</sup>有喜，无咎。减损疾病，使其迅速痊愈有喜，没有咎责。是说自损越及时，越有可能及早赢得喜庆，这是没有咎害的。

六五：或益之十朋之龟，弗克违<sup>⑤</sup>，元吉。十朋，相当二十贝，犹言价值昂贵。有人进献增益价值昂贵的大宝龟，无法推辞，至为吉祥。自损而得到价值连城的增益，且大有不可推脱之势，大为吉祥。

上九：弗损益之，无咎，贞吉，利<sup>⑥</sup>有攸往，得臣<sup>⑦</sup>无家。不损人利己，没有咎责，守持正固吉祥，利于有所前往，能够得到天下拥戴而不限于一家。

① “二簋可用享”，帛书本作“二巧可用芳”。

② “遄”，帛书本作“端”。

③ “征凶”，帛书本作“正兇”。

④ “使遄”，帛书本作“事端”。

⑤ “或益之十朋之龟，弗克违”，帛书本作“益之十朋之龟，弗克回”。

⑥ “利”，帛书本无“利”。

⑦ “臣”，帛书本作“仆”。

一说不自我减损即增益他人，一说不轻易减损增益。是说自损达到一定程度，无须自损而能自我增益，这是没有咎害的，而且如果能坚守正固，甚至是吉祥的。

**【述论】**把握时机，适度自我减损，而且心存诚信，大为吉祥。一般人只知道损人利己，却不知道损己以利人，才是真正有智慧的。具体来说，及早酌情自损没有咎害，如果自损达到一定程度甚至无须自损也会实现自我增益的目的。自我增益达到一定程度必然招致损失，但自损到一定程度必然会得到增益。自损而赢得价值连城却无法推辞的增益是最为吉祥的。适时自损是一种生命智慧，如《彖》所云，“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”，是吉祥的。因为不自损而致大壮将导致嫉妒与打击，《道德经》第二章、第七十七章所谓“功成而弗居”，以及初九爻辞“已事遄往，无咎，酌损之”，其实都是自保乃至免却嫉妒、伤害的一种手段。《旧约全书·箴言》第28章第27节有云：“周济贫穷的，不至缺乏。”培根也有这样的论述：“一个大人物若能使所有居下位者保持所有的权利和充分的身份，那就没有比这个更能消灭嫉妒的了。”<sup>①</sup>

#### 第四十二卦\\益，风雷益\\巽上震下



益：利有攸往，利涉大川。讲增益的道理。增益，利于有所前往，利于涉越大河。

初九：利用为大作，元吉，无咎。增益，利于大有作为，至为吉祥，没有咎责。是说刚开始的增益，是有利于做成大事情的，是为大为吉祥而没有咎责的。

<sup>①</sup> 培根：《培根论说文集》，第31页。

六二：或益之，十朋<sup>①</sup>之龟弗克违<sup>②</sup>，永贞吉。王用享<sup>③</sup>于帝，吉。有人增益价值昂贵的大宝龟，无法推辞，永久守持正固，可获吉祥。君王用来献祭天帝，吉祥。是说增益到一定程度，如果别人用价值连城的宝物来增益却无法推辞，并能长久坚持正固，仍是吉祥的。

六三：益之用凶<sup>④</sup>事，无咎。有孚中行，告公用圭<sup>⑤</sup>。增益用于解除凶险，没有咎责。心存诚信，持中而行，告诫主公如同手执玉圭虔诚恭敬。是说增益达到更高程度，如果是用增益的办法来解除凶险，没有咎责，而且如果能讲求诚信，合乎中道，虔诚恭敬，就能保证没有咎责。

六四：中行，告公从。利用为依<sup>⑥</sup>迁国。持中而行，告诫主公顺从民意，利于用做依靠而迁都。是说增益而能守持中庸，不过分，并保持与下级沟通和联系，就可依靠他们做成大事情。

九五：有孚惠心，勿问元吉。有孚惠我德。有诚信施惠的心愿，毫无疑问至为吉祥。天下人必然用诚信、爱心回报我的恩德。是说增益达到更高程度，就应该诚心诚意施惠于他人，无须疑惑都是吉祥的，因为他人就会真心实意地回报。

上九：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。没有人增益他，却有人攻击他，确立益下之心不恒久，有凶险。一说居心不安分，贪得无厌，有凶险。一说居心无定准，有凶险。应该是说，增益达到最大限度，就无须增益，有人会攻击他。增益之心不可坚持得太久，这样会有凶险。

**【述论】**与自我减损相反，所谓增益应该主要指增益他人。增益尤其自我增益必须讲求中庸，不可不足，亦不可过分。适度自我增益是吉祥的，如果能得到他人更大增益，同样吉祥。但当增益达到一定程度，就得考虑将增益之结果施惠于他人，使他人得到增益，这是大为吉祥的。当自我增益达到

① “朋”，帛书本作“𠂔”。

② “克违”，帛书本作“亨回”。

③ “享”，帛书本作“芳”。

④ “凶”，帛书本作“工”。

⑤ “圭”，帛书本作“闾”。

⑥ “依”，帛书本作“家”。



最大限度的时候,就有可能招致他人的妒忌与攻击。自我增益不可过于持久,这是有凶险的。应该尽可能通过自损的方法增益他人,转而增益自我。这是至关重要的。只有这样的增益才能保持长久,而不至于引起他人的妒忌与攻击。一般所谓损是损下益上,是自损,而一般所谓益则主要是损上益下,是益他。增益必须抓住时机,保持中道而行。如《象》曰:“凡益之道,与时偕行。”损极则益,益极则损。自损则益,自益则损。这是亘古不变的自然规律。据帛书《要》记载,孔子读《易经》之损益卦,未尝不废书而叹,认为损益之道,不可不审察,是吉凶之门。老子所谓:“故天之道,损有余而补不足;人之道则不然,损不足以奉有余。”(《道德经》第七十七章)同于此理。

#### 第四十三卦 夬,泽天夬 兑上乾下



夬:扬于王庭<sup>①</sup>,孚号,有厉,告自邑,不利即<sup>②</sup>戎,利有攸往。“夬”,帛书多作“缺”;“即”,帛书作“节”。讲如何对待残缺的道理,亦说决断、果决的道理,也就是果决对待残缺的道理。将小人的缺陷在朝廷公布,以至诚之心号召众人心存危惧,从自己城邑开始告诫,不利于兴兵出师,利于前往。一说即将遭受残害的事情在朝廷予以公布,取信于人并警告危险,自上而下颁布政令,说明不利于节制战争,利于前往征讨。可能是说,将残缺显露于大庭广众之中,无论如何开诚布公,都有危险,在较小范围内公布,不利则可节制战争,利则可以前往。

初九:壮<sup>③</sup>于前趾,往不胜为吝。脚前趾受伤,前往未获胜利,必有咎害。也就是在轻微残缺刚刚形成的时候,前往而不能获胜,是有咎害的。这是当胜而未胜。即盲目冒进,自有憾惜。

① “庭”,帛书本作“廷”。

② “即”,帛书本作“节”。

③ “壮”,帛书本作“床”,下同。

九二：惕号<sup>①</sup>，莫夜有戎<sup>②</sup>，勿恤。楚简本惕作啼，即悲啼呼号，深夜有战事，不必忧虑。残缺到一定程度，如果能警惕呼号，即使黑夜有战事，也无须忧虑。也就是遭遇小创伤，悲啼呼吼，没有得到赞誉反而遭遇战事，不必忧虑。

九三：壮于頄，有凶。君子夬夬<sup>③</sup>独行，遇雨若濡<sup>④</sup>，有愠<sup>⑤</sup>，无咎。頄读逯，颧骨；濡，沾湿；愠读酝。颧骨受伤，有凶险。君子决然独行，遇雨被淋湿，虽有愠怒，但无咎害。是说残缺显露于颧骨，昭然显露于外，有凶险。但如果独然前行，且遭遇雨淋，虽然心中有愠怒，但无咎害。这是因为独然前行，适逢雨淋，恰好残缺不为他人所知晓，所以没有咎责。

九四：臀<sup>⑥</sup>无肤，其行次且<sup>⑦</sup>。牵羊悔亡，闻言不信。次且读字句，趑趄，行止困难貌。臀部无完肤，行动艰难，像牵制善抵触的羊一样自我控制，悔恨就消失，可惜听闻而不信从。是说残缺发展到更大程度，甚至影响到行动，但如果能尽力克制自己，还是能消除悔恨的。只是即使有忠言却不被信从。

九五：苋陆夬夬，中行无咎。苋读显，苋陆，草名。夬与伤同义。像脆而易折的苋陆草一样，容易损伤，但只要持中而行，则无咎害。残缺到更大程度，甚至如苋陆草一样脆而易折，只要能守持中道，还是没有咎责的。

上六：无号，终有凶<sup>⑧</sup>。不必号啕痛哭，做恶者终有恶报，凶险在劫难逃。如果残缺发展到更大限度，仍然不知道守持中道，这就无须号啕痛哭，凶险最终难以逃脱。

**【述论】**对待强壮所导致的残缺，应该尽可能警惕与克制，将其限止在最小范围，切不可公然昭示于人；应该守持中庸，如果任其发展，就可能导致难以逃脱的凶险。也就是说，张扬而且放纵强壮及其所导致的残缺，是有危险的。这是因为强壮必然招致残缺，而且张扬强壮无疑就是张扬残缺。

① “惕号”，竹简本作“畜害”。

② “莫夜有戎”，竹简本作“莫誉又戎”。

③ “夬夬”，帛书本作“缺缺”。

④ “若濡”，帛书本作“如濡”，竹简本作“女濡”。

⑤ “有愠”，帛书本作“有温”，竹简本作“又礪”。

⑥ “臀”，帛书本作“𦍋”，竹简本作“𦍋”。下同。

⑦ “次且”，帛书本作“𦍋胥”，竹简本作“𦍋𦍋”，下同。

⑧ “无号，终有凶”，竹简本作“忘害，中又兇”。

#### 第四十四卦\\姤,天风姤\\乾上巽下



姤<sup>①</sup>:女壮,勿用取女。讲男女相遇之理,以及如何控制柔情的问题。有柔情,如果女子过分强盛,不要娶做妻室。

初六:系于金柅<sup>②</sup>,贞吉;有攸往,见凶,羸豕孚蹢躅<sup>③</sup>。金柅,刹车器;蹢躅,不静,止步不前,不能动。紧握刹车,坚守正固,吉利;急于有所前往,必然出现凶险,像羸弱母猪一样轻躁而不得动作。一说羸当作累,即縲索,就像用绳索捆住猪一样止步不前。即君子要牵制阴柔,不得使其发展强盛。是说在柔情刚刚萌发的时候,就应该牢牢地控制住,守静不动,才是吉祥的;如果急于行动,就会有凶险。

九二:包有鱼,无咎,不利宾。<sup>④</sup> 厨房有鱼,没有咎害,不利于宴享宾客。限制与潜藏阴柔之鱼水情,没有咎责,但不能公示于外人。是说柔情有一定的发展,但如果能有效限止并隐藏柔情,是没有咎责的,但不能公之于众,与人共享。

九三:臀无肤,其行次且,厉,无大咎。臀部无完肤,行动艰难,有危险,没有大咎害。是为情所伤。柔情发展到更大程度,就可能直接影响到行动及其效果,虽然有危险,但没有大咎责。

九四:包无鱼,起<sup>⑤</sup>凶。厨房没有鱼,发生争执必有凶险。无法包容并制服鱼水柔情,必然因为旧情丧失引发凶险。是说如果无法有效控制柔情,任其滋长、发展,就会有凶险。

九五:以杞包瓜<sup>⑥</sup>,含章,有<sup>⑦</sup>陨自天。犹如用高大的杞树枝叶蔽护甜美的瓜果,内含章美,必有理想的遇合自天而降。即呵护柔美之情,等待时

① “姤”,帛书本作“狗”,竹简本作“敏”,下同。

② 柅,帛书本作“梯”。

③ “羸豕孚蹢躅”,帛书本作“羸豕复适属”,竹简本作“羸豕孚是蜀”。

④ 帛书本“包”作“枹”,下同,竹简本作“棗又鱼,亡咎,不利宾”。“包”作“棗”,下同。

⑤ “起”,帛书本作“正”,竹简本作“已”。

⑥ “以杞包瓜”,帛书本作“以忌枹菰”。

⑦ “有”,帛书本作“或”,竹简本作“又”。

机到来。是说柔情虽然有更大程度的发展,但如果能适当加以隐饰与呵护,使其内含章美之德,则会有意想不到的天赐良缘。

上九:姤其角,吝,无咎。遇见空荡的角落,心有憾惜,没有咎害。不包容也不制服柔情,虽然有憾惜,但柔情发展自有限度,因为没有功过而无咎责。一说姤即遘,有争斗,意思是说争斗,有憾惜但无咎害。是说柔情发展到顶点,虽然有憾惜,但没有咎害。这时的柔情会自然有悔改与自反的机会。

**【述论】**与放纵和张扬强壮及其所导致的残缺相反,克制、隐藏甚至文饰柔情,至关重要。随着柔情的发展,人们应该尽可能克制甚至文饰这种情感,切不可使其公之于众,更不能拿来与众人共享。人们有与人共享饮食的习惯,但不能与人共享柔情,至少这不是文明时代的习惯。耐心养护并文饰柔情,使其得以养成含章之美,是最为理想的,甚至会赢得天赐良缘。

#### 第四十五卦\\萃,泽地萃\\兑上坤下



萃①:亨。王假有庙,利见大人,亨,利贞。用大牲②吉,利有攸往。萃讲会聚、聚集的道理。“假”,一说感格,一说极为重视。会聚,亨通,君王感格或重视宗庙祭祀,利于出现大人,前景亨通,利于守持正固。用大牲祭祀吉利,利于有所前往。是说君王利用宗庙祭祀的方式来会聚众人,利于出现大人物,亨通,利于守持正固。

初六:有孚不终③,乃乱乃萃④,若号一握为笑⑤,勿恤,往无咎。心存诚信不能保持至终,必然导致行为紊乱,会聚妄为;一说乃为汝,即扰乱你的会聚。如果真诚召唤,一握手之间就会重见欢笑,无须忧虑,前往必无咎害。

① “萃”,帛书本作“卒”,竹简本作“嗉”。

② “大牲”,帛书本作“大生”。

③ “有孚不终”,帛书本作“有复不终”,竹简本作“又孚不冬”。

④ “乃乱乃萃”,帛书本作“乃乳乃卒”。

⑤ “一握为笑”,帛书本作“一屋于笑”,竹简本作“一斛于笑”。

是说在会聚的开始,即使有诚信,但可能不会有结果,甚至可能因为不理解而出现散乱。但如果能握手言欢,无须忧虑,前往也是没有咎害的。

六二:引吉,无咎,孚乃利用禴<sup>①</sup>。接引会聚,吉利,没有咎害,只要心存诚信,即使用微薄禴祭献飨神灵,也有利。会聚发展到一定阶段,没有咎责,如果心存诚信即使祭品微薄,也是有利的。

六三:萃如<sup>②</sup>,嗟如,无攸利,往无咎,小吝。会聚而不得如愿,生出嗟叹,无所利益,前往虽无咎害,却有小憾惜。会聚发展到更大程度,可能产生摩擦甚至嗟叹,这是没有利益的,有所前往没有咎责,但有憾惜。

九四:大吉,无咎。广泛会聚,吉利,没有咎害。经过磨合而达到更大程度会聚,是吉祥而没有咎责的。

九五:萃有位<sup>③</sup>,无咎,匪孚<sup>④</sup>;元永贞,悔亡。元即开始,一说为首长。会聚而居高位,没有咎害,但不能取信于人;如果一开始就长期守持正固,悔恨必将消失,或如果首长始终不渝守持正固,则悔恨必将消失。是说会聚达到一定程度,甚至占有一定职位,是没有咎责的,只是还不能取信于人。只有一开始就长期坚守正固,才能消除悔恨。

上六:賁咨涕洟<sup>⑤</sup>,无咎。嗟叹而痛哭流涕,没有咎害。是说反省会聚而必散,合久而必分,自然引发嗟叹与痛哭流涕,这是极其正常而没有咎责的。

**【述论】**人们从四面八方聚合在一起,最为关键的是讲求诚信,而祭祀只是一种聚合的形式或仪式。重要的不是祭品的丰盛与否,而是诚信。聚合而占有一定职位,是没有咎责的,如果从一开始就长期坚守正固,没有咎责。但聚极必散是一种必然,从初聚到终散,从号、笑、叹、咨到涕的情感变化,是极其正常的现象。

① “禴”,帛书本作“濯”。

② “萃如”,帛书本作“卒若”。

③ “萃有位”,帛书本作“卒有立”。

④ “匪孚”,帛书本作“非复”。

⑤ “賁咨涕洟”,帛书本“賁”作“齋”,“洟”作“泊”。

## 第四十六卦\升,地风升\坤上巽下



升①:元亨,用见大人,勿恤②,南征③吉。升讲上升、升迁的道理。上升,至为亨通,宜于出现大人,无须忧虑,向南进发吉利。

初六:允升,大吉。允,信,诚信而上升,大为吉利。一说允即宜,宜于上升,大为吉利。是说初步升迁,是为大为吉祥的。

九二:孚乃利用禴④,无咎。心存诚信而用微薄贡品祭祀神灵,没有咎害。升迁达到一定程度,如果心存诚信,是没有咎责的。

九三:升虚邑。上升如入无人之境。是说上升达到更高程度,甚至能顺畅无阻。

六四:王用亨于岐山,吉无咎。君王来岐山祭祀神灵,吉祥没有咎害。进一步升迁,就需要祭祀神灵,这是吉祥而没有咎责的。

六五:贞吉,升阶。守持正固吉祥,沿着台阶步步高升。是说升迁达到更高程度,坚守正固是吉祥的,利于步步高升,这是升迁的最理想境界。

上六:冥升,利于不息之贞。昏冥混沌上升,利于不停息地守持正固。是说步步高升之后,甚至可能有糊里糊涂升迁的机会,这是利于不停息地坚守正固的。

【述论】与从四面八方向核心收束、靠拢、凝聚有所不同,升迁是从低处向高处升腾。前者是一种水平方向的合拢,而后者是一种垂直方向的攀升。升迁,是人们的一种理想选择,大为亨通。升迁之关键在于心存诚信,越能长期坚守正固,越能得到步步高升。升迁而糊里糊涂,更有利于不停息地守持正固。

① “升”,帛书本作“登”,下同。

② “恤”,帛书本作“血”,下同。

③ “征”,帛书本作“正”,下同。

④ “禴”,帛书本作“濯”。

# 第四十七卦\\困,泽水困\\兑上坎下



困:亨,贞,大人吉,无咎,有言不信。讲困穷之道。困穷,亨通,守持正固,大人可获吉祥,没有咎害,此时有所言而未必见信于人。

初六:臀<sup>①</sup>困于株木,入于幽谷<sup>②</sup>,三岁不覿<sup>③</sup>。“覿”读“敌”,见。臀部困在没有枝叶的树木之下,禁闭于幽深的山谷,多年不见抛头露面。是说困穷而如同多年跌入没有蔽护、没有外援的境地,不得出人头地。这是缺乏外界保护,同时又不能为人赏识的困穷。这是困穷的并不十分严重的境地。

九二:困于酒食,朱紱<sup>④</sup>方来,利用亨<sup>⑤</sup>祀,征凶,无咎。酒食困乏,荣禄方来,利于主持庙宇祭祀,进取有凶险,但无咎害。困穷的进一步发展,是仅仅为酒食所困,甚至有官职的诱惑,只要有所前往,就有凶险;如果不前往,就没有咎责。

六三:困于石,据于蒺藜<sup>⑥</sup>,入于其宫,不见其妻,凶。“蒺藜”,读“及力”,果实有刺的草本植物。困在巨石之下,居于蒺藜之中,退回自家居室,不见自己的妻子,有凶险。意即进取有巨石障碍,坐守有荆棘刺痛,退入家中却没有妻子慰抚。困穷的更大程度是外面受到阻碍乃至无法进退,好不容易退至家中,却家里仍然有忧患,这是外困内忧的境地,是困境进一步加深的体现。

九四:来徐徐<sup>⑦</sup>,困于金车,吝,有终。迟缓而来,被金车所困,有憾惜,终有结果。困穷的进一步发展是为物质利益所困,乃至不能快速行进。这是有憾惜的,但最终有结果。

- 
- ① “臀”,帛书本作“辰”。
  - ② “幽谷”,帛书本作“要浴”。
  - ③ “覿”,帛书本作“攢”,后有“凶”。
  - ④ “朱紱”,帛书本紱作“殊发”。
  - ⑤ “亨”,帛书本作“芳”。
  - ⑥ “据于蒺藜”,帛书本作“号于疾莉”。
  - ⑦ “来徐徐”,帛书本作“来徐”。

九五：剝剝<sup>①</sup>，困于赤紱<sup>②</sup>，乃徐有说，利用祭祀。“剝”读“跃”，即首鼠两端。赤紱，天子祭服之饰。进退失据，为尊位所困，能够慢慢摆脱困境，利于举行祭祀。一说遭削鼻截足之刑。困穷的更大程度是为官职所困，甚至为此而遭受刑罚，迟迟才得以摆脱，这是利于祭祀的。

上六：困于葛藟<sup>③</sup>，于臲卼<sup>④</sup>，曰动悔。有悔，征吉。“藟”读“蕾”，藤类植物，“臲卼”读“聂诬”，即首鼠两端。为藤蔓所困，进退失据，行动会产生悔恨。有悔悟，再行动，吉利。一说，曰为发语词，有思量的意思。困于藤蔓缠绕而又摇摇欲坠的境地，理当思量，既然动辄有悔而不动更有悔，不如尽快悔悟，走出困境。是说为官职所困，乃至犹豫不决，进退维谷，只要有所动，就有悔恨。只要有所悔悟，行动才会吉祥。

**【述论】**困穷主要是人有所用而陷入的困境。虽有多种形式，但都因有所为而致，尤其是因为为人所用而致。困穷之最轻微的是不为人所赏识，其次是物质困顿，这些都并不十分可怕，最可怕的是为官职所困，甚至有遭受刑罚的可能。而导致所有这些困穷的根源，其实都在于外部世界，在于外部世界的各种条件、环境乃至诱惑。人们只有真正认清所有这些束缚自我乃至陷入困穷的根源，才能有效达到自我解放。佛教将一切外界诱惑看成是自我受到束缚的根源，马克思则将私有财产看成这一根源，乃至其他学说自然还有其他归因，但是无论哪一种，只有真正悔悟的人，才有可能走出困穷。《红楼梦》之《好了歌》就列举了功名、金银、娇妻、儿孙等诱惑。人们一旦陷入困境，也不可急躁，得慢慢反省，仔细筹划，表明诚心，适时行动。《道德经》第八十一章“美言不信”，也是对卦辞“有言不信”的一种阐释。

① “剝剝”，帛书本作“貳椽”。

② “赤紱”，帛书本作“赤发”。

③ “葛藟”，帛书本作“褐纍”。

④ “臲卼”，帛书本作“貳椽”。



# 第四十八卦井，水风井坎上巽下



井①：改邑不改井，无丧②无得，往来井井。汔③至，亦未④繙⑤井，羸其瓶，凶。讲治理水井的道理。“汔”，读“启”，接近；“繙”读“桔”，出；羸，倾覆。治理水井，城邑改移迁址，而水井不可迁改，每日汲水不见减少，泉流入注不见增多，来来往往的人反复不断地使用这口井。汲水时水桶即将升到井口而尚未出井，要是水桶倾覆毁坏，必有凶险。是说水井弃置不用，是无得无失的，但如果为人所用，临近成功却出现失误，乃至前功尽弃，是有凶险的。

初六：井泥不食⑥，旧井无禽。井底泥秽淤积，井水不可食用，废旧之井，飞鸟也不光顾。是说被人弃置不用，乃至连禽鸟也不惠顾。这是不为人所赏识和重用的最严重情形。

九二：井谷射鲋⑦，瓮敝漏⑧。井中出水之穴窍仅供射取小鱼，汲水用瓮瓶破敝透漏。即水井之中仅低洼穴窍有少量存水只供射取小鱼，且瓮瓶破漏。一说“瓮敝漏”帛书作“维敝句”，即“维敝筍”，是到井穴水眼处攥取小鱼，用破漏的竹制捕鱼器具汲水，方法不当。是说为人小用，却最终一事无成，这是弃置不用情形获得弱化的体现。

九三：井渫不食，为我心恻⑨，可用汲，王明并受其福。“渫”读“袞”，掬去污泥使水洁净。井水洁净而不被汲食，使我心里隐隐凄恻，应该尽快汲用，彰显君王圣明，共同享受福泽。是说加强自身建设，以赢得为人所用的效果，这样可以彰显君王的功德，同时又能使人获得福祉。

- 
- ① “井”，竹简本作“茘”，下同。
  - ② “无丧”，帛书本作“无亡”。
  - ③ “汔”，帛书本作“骹”，竹简本作“气”。
  - ④ “未”，竹简本作“母”。
  - ⑤ “繙”，帛书本作“汲”。
  - ⑥ “食”，竹简本作“飮”，下同。
  - ⑦ “井谷射鲋”，帛书本作“井渫射付”。
  - ⑧ “瓮敝漏”，帛书本作“为敝句”，竹简本作“佳褊缕”。
  - ⑨ “心恻”，帛书本作“心塞”。

六四：井甃，无咎。“甃”读“胄”，以砖修井，水井修治，必无咎害。是说进一步修德补过，加强自身建设，没有咎责。

九五：井冽①，寒泉②食。井水清冽，冰凉的泉水可食用。加强自身建设乃至达到德才兼备的境界，这是至为理想的。

上六：井收，勿幕③，有孚，元吉。幕，盖。井修治完工，不用加盖，心存诚信，至为吉祥。是说自身建设达到一定程度，无须遮掩，也会取信于人，这是大为吉祥的。

【述论】与身陷困穷主要源于外界因素不同，陷入为人弃置不用境地，则主要是自身问题。加强自身建设，自然有“桃李无言，下自成蹊”的时候。所以为人所不用，恰恰是大力加强自身建设、清除污垢、还我清白的最佳时机。等到自身建设达到一定程度，自然会取信于人，乃至获得大吉祥。老子有云“重积德则无不克”。修德养民，要保持始终不渝。

#### 第四十九卦\\革，泽火革\\兑上离下



革④：巳日乃孚，元亨利贞，悔亡。讲变革、改革、革命旧事物的道理。在亟须变革即改革条件成熟的巳日推行变革并取信于众，前景就至为亨通，利于守持正固，悔恨必将结束。此处“巳日”系变革前的一段时间，一说“巳日”为变革后的一段时间即改革完成之日，才能取信于民。也就是说改革要抓住时机，坚持正道，取信于民。

初九：巩⑤用黄牛之革。用黄牛皮牢牢捆住。是说变革时机未成熟时，不可轻举妄动，同时要与旧事物加强联系。

① “冽”，帛书本作“戾”。

② “泉”，帛书本作“源”。

③ “幕”，竹简本作“冀”。

④ “革”，帛书本作“勒”，下同。

⑤ “巩”，帛书本作“共”，竹简本作“要”。

六二：巳<sup>①</sup>日乃革之，征<sup>②</sup>吉，无咎。在亟须变革、条件成熟的巳日推行变革，前行吉利，不会有咎责。此处“巳日”为变革之前的一段时间，是说变革的时机趋于成熟的时候，有所变革是吉祥的，没有咎责的。

九三：征凶，贞厉，革言三就，有孚。急于求成有凶险，保守不变也有危险，变革要多俯就民心，心存诚信。是说变革的时机趋于成熟，如果急于求成，贸然前行是有凶险的，但如果坚守不动同样有危险。这个时候应该尽可能兼顾民意，争取群众的支持，才会取信于人。

九四：悔亡，有孚改命，吉。悔恨消除，心存诚信，革除旧命，吉利。是说变革进行到一定程度，讲求诚信，对变革至为重要。

九五：大人虎变<sup>③</sup>，未占有孚<sup>④</sup>。大人像猛虎一样推行变革，毫无疑问能彰显诚信美德。是说大人之变，没有阴谋可疑之处，天下人明白知晓变革是顺应时势，大公至正的。

上六：君子豹变<sup>⑤</sup>，小人革面，征凶，居贞吉。君子像斑豹一样细心润色以助成变革，小人纷纷改变旧面貌，此时若过于激进必有凶险，静居守持稳定就吉利。是说上层统治阶级有实质性变化，如封官晋爵，而下层百姓仅得表面变化，甚至未必理解变革的价值与意义。此时过于激进必有凶险，静守不动就能吉利。

**【述论】**变革之关键在于把握时机。时机不成熟，轻举妄动乃至急于求成有危险，但时机成熟，仍保守不动，错失良机，同样有危险。进行变革，要设法赢得民众的支持，最为根本的是顺从民意、心存诚信。变革，对于伟人来说，可能是全方位的；对于君子来说，可能是以点带面，逐步扩大的；对于小人物而言，则可能只是浅表化的。唯其如此，当变革进行到较大程度的时候，必须小心谨慎，尤其在民众缺乏理解的情况下，更应该慎之又慎。

① “巳”，竹简本作“改”。

② “革”，帛书本作“正”。

③ “虎变”，帛书本作“虎便”。

④ “有孚”，帛书本作“有复”。

⑤ “豹变”，帛书本作“豹便”。

## 第五十卦\\鼎,火风鼎\\离上巽下



鼎:元吉,亨。象征鼎器,即法权,讲稳定的道理。是说像鼎器一样稳定,至为吉祥亨通。

初六:鼎颠趾<sup>①</sup>,利出否<sup>②</sup>,得妾以其子,无咎。否,不善之物,废物。鼎器颠转脚跟,利于倾倒废物,就像娶妾生子扶作正室,没有咎害。是说事物总是存在两面性,倾覆鼎器,虽然有倾覆的一面,但也有倒出沉积秽物之利。也就是说在稳定的初期,有必要以变革的方式巩固稳定的局面,即以变求稳,稳中有变。

九二:鼎有实,我仇<sup>③</sup>有疾,不我能即<sup>④</sup>,吉。仇,即盟友,一说速即配偶。不我能即,即不能就我。鼎器中装满食物,即使我的朋友有疾患,不能帮助我,也还吉利,一说不加重我的负担。是说稳定的局面,经过一定时间的巩固之后,加上有物质基础作为保障,即使缺乏外援,也是吉祥的。

九三:鼎耳革,其行塞,雉膏不食,方雨亏悔,终吉。鼎器耳部变形,插扛抬移路途堵塞,精美的食物吃不到,适值滂沱大雨则消除悔恨,终获吉祥。一说方雨亏悔即遭遇滂沱大雨阴晦天气,是说稳定的曲折性。稳定的局面存在一段时间之后,势必出现困难与曲折,但最终吉祥。

九四:鼎折足,覆公餗<sup>⑤</sup>,其形渥<sup>⑥</sup>,凶。“餗”读“夙”,八珍之膳。鼎器难负重荷而足折,王公美食被潜伏,鼎身齧齾,有凶险。鼎器满极必溢,是说稳定至极,当警惕所潜伏的危机,尤其得注意基础的重要性。

六五:鼎黄耳金铉,利贞。鼎器配有黄色的耳子,坚硬的杠子,利于守持正固。是说适宜的变革是有利于巩固稳定的局面的。这是以变革的方式求稳定则稳定存,以稳定的方式求稳定则稳定亡。可以说,持续的变革,才是

① “颠趾”,帛书本作“填止”。

② “否”,帛书本作“不”。

③ “仇”,帛书本作“戕”。

④ “即”,帛书本作“节”。

⑤ “覆公餗”,帛书本作“复公楚”。

⑥ “形渥”,帛书本作“刑屋”。

永远处于稳定乃至不败之地的根本保证。

上九：鼎玉铉，大吉，无不利。铉帛书疑作鼎，鼎器配有玉盖，大为吉祥，无所不利。是说鼎器如果得到上层的掩护、文饰，主体物与辅助物相互依存，将至为吉祥。

【述论】与变革主要强调与时俱进、应时而变不同，稳定则主要强调持续性、长期性。但是维护和巩固稳定的根本保证还是变革。以变求稳，稳中有变，甚至可以说，以变革的方式求稳定则稳定存，以稳定的方式求稳定则稳定亡。变革才是保持长期稳定乃至永远立于不败之地的根本保证。以变革求稳定之基础在于物质保障，有物质作为保障的变革才能达到稳定的目的。稳定如果受到上层的一贯支持与保护，则至为吉祥。稳定之大忌在于沾沾自喜、忘乎所以，乃至对稳定所潜伏的危机置若罔闻、麻痹大意。

## 第五十一卦\\震，震为雷\\震上震下



震①：亨。震来虩虩②，笑言哑哑③。震惊④百里，不丧匕鬯⑤。震，象征雷声震动，讲震惧的心态。“虩”读“袭”，恐惧貌。哑哑，欢笑声。“鬯”读“敞”，鬯借代祭祀。雷声震动，亨通。震雷初来令人惊惧，震后大家欢声笑语。雷霆震惊百里，可使宗庙祭祀长盛不衰。是说震惧可以促使人们反省自修，形成镇定自若、心若无事的心态与涵养。

初九：震来虩虩，后笑言哑哑，吉。震雷初来惶恐畏惧，经过恐惧修德可获欢声笑语，吉祥。是说震惧初来，应该有知惧之心，能恐惧修省，方能合适安详，言笑自如。告诫人们遇事，即使问题再小，也要心存恐惧、谨小慎微；

① “震”，帛书本作“辰”，下同。

② “震来虩虩”，帛书本作“辰来朔朔”。

③ “哑哑”，帛书本作“亚亚”，下同。

④ “震惊”，帛书本作“辰敬”。

⑤ “不丧匕鬯”，帛书本作“不亡匕鬯”。“丧”作“亡”，下同。

即使问题再大,也要镇定自若、无所畏惧。

六二:震来厉,亿丧贝<sup>①</sup>,跻<sup>②</sup>于九陵,勿逐,七日得。雷声骤来,有危险,估计会丧失宝物,斋戒于九陵之上,无须追寻,过不了七天可失而复得。是说震惧骤然降临,虽然会有损失,但只要心诚,就能消除恐惧,失而复得。

六三:震苏苏<sup>③</sup>,震行无眚<sup>④</sup>。苏苏,即稀疏。雷声稀疏,在震雷中行走没有祸患。震惧而奋勇向前,可无祸患。是说震惧骤然来临之后,必然变得温和而且持久,伴随着温和而且持久的震惧前进,是没有祸患的。这是说适度的震惧有利于成就事业。

九四:震遂泥。雷声停止,陷入停滞不前的境地。是说随着震惧的停止,以及畏惧的消除,自然可能产生懈怠情绪,乃至陷入停滞不前的地步。这是指既不能修省自守,又不能奋勇前行,纵有无穷抱负,亦寸步难施。一说是震惧之时,惊慌失措而坠入泥泞之中,为告诫人们应保持警戒之心,才不至于惊慌失措。

六五:震往来厉,亿无丧,有事。雷动之时往来均有危险,估计不会有大的损失,可保有祭祀。是说任何情况下都应该保持恐惧修省的心态。可能是说,震惧过后虽然仍然有危险,估计不会有大的损失,但可能有祭祀或战事之类的事情发生。

上六:震索索<sup>⑤</sup>,视矍矍<sup>⑥</sup>,征凶。震不于其躬,于其邻,无咎。婚媾<sup>⑦</sup>有言。索索指双足畏缩不前,“矍”读“掘”,指双目惶顾不安。震雷使人双足畏缩不前,两眼惶恐不安,贸然前行必有凶险。震雷尚未及其身,却震及近邻,虽然没有咎害,婚姻却有争执。是说面对震惧畏缩不前,惶恐不安,在惊恐之中贸然前往是有凶险的。虽然震惧尚未涉及自身,没有咎害,但影响近邻,要团结近邻有麻烦。这是指防患于未然的必要性。

① “亿丧贝”,帛书本作“意亡贝”。

② “跻”,帛书本疑作“斋”。

③ “苏苏”,帛书本作“疏疏”。

④ “眚”,帛书本作“省”。

⑤ “震索索”,帛书本作“辰昔昔”。

⑥ “矍矍”,帛书本作“懼懼”。

⑦ “婚媾”,帛书本作“閼訴”。

【述论】震惧之作用在于促使人们通过自我反省甚至恐惧修省，达到发扬成绩、纠正错误、实现自我超越。因为这种震惧事实上是一种超乎寻常乃至具有醍醐灌顶作用的警示和感奋。反倒是消除震惧，无所畏惧，容易使人产生安于现状、麻痹大意的懈怠心理，既不修省自守，又不奋勇前行，乃至陷入停滞不前的状态。所以对震惧不可过于惊慌。因为轻微的震惧会自然过去，较重的震惧，虽然小有损失，但最终会失而复得，而适度的震惧甚至还有利于成就事业。只是面对震惧，既不可在惊恐之余贸然作出决定，也不可无动于衷。因为震惧虽然对自身没有影响，也没有咎害，但毕竟会影响他人，至少会影响团结。禅宗将这种自我反省叫做“忏悔”。所谓忏悔，就是将从前所有恶业、愚迷、僇诳、嫉妒等罪，悉皆尽忏，悉皆永断，永不复起，更不复作。概括来说，就是永断不作。（《坛经·忏悔品》）

## 第五十二卦 艮，艮为山 艮上艮下



艮：艮①其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。艮象征限制、抑止。与畜的限制有所不同的是艮的限制为自我安止。限制在背部，不让全身暴露无遗，行走在庭院，不能看见其人，没有咎害。背是人体中唯一止而不动且不能自见的部位，是最理想的止处。一说限制在背部即邪欲未被察觉的时候，不让身体的全部邪欲获得宣泄，比如行走在庭院中，不能发现其踪迹一样。是说在欲念尚未被人察觉的时候就加以限制，使其不至于全面暴露在自己的行动之中，正如虽曾行走在庭院之中，但不能发现行踪一样，是没有咎害的。

初六：艮其趾②，无咎，利永贞。限制在脚趾，没有咎害，利于永久守持正固。是说在欲念刚刚萌芽、行动尚未开始之前加以限制，是没有咎害的，利于永久守持正固。这是限制的最佳时期，所付出的代价较少，效果又好。

① “艮”，帛书本作“根”，下同。

② “趾”，帛书本作“止”。

六二：艮其腓<sup>①</sup>，不拯<sup>②</sup>其随<sup>③</sup>，其心不快<sup>④</sup>。限制在小腿部，不能上升到大腿部，其心不痛快。小腿扭不动大腿，无法自我做主，却受制于人，违心随从，是不痛快的。欲念有了一定程度的发展，但尚未达到左右趋势的时候加以限制，就可能导致内心的不快。

九三：艮其限，列<sup>⑤</sup>其夤<sup>⑥</sup>，厉熏心<sup>⑦</sup>。列，撕裂。“夤”读“因”，夹脊肉。限制在腰部，撕裂其夹脊肉即身体上下中分部位，危险如烈火焚灼其心。是说当欲念发展成根深蒂固的心理定式时，再进行限制，就可能导致极度的痛苦，并且付出更大的代价。这也是告诫人们动静应该随时，一味求固执，反致坐卧不安。

六四：艮其身<sup>⑧</sup>，无咎。身，楚简疑作躬，通“肱”，即手臂。限制在手臂，没有咎害。是说当欲念开始到足以采取行动的时候，加以限制也是没有咎害的。这是因为行动才刚刚有了开始的准备，这个时候自止其身，制止以时，没有咎害。

六五：艮其辅，言有序，悔亡。辅，上牙床，这里指口。限制在口，言而有序，悔恨就消亡。是说当欲念发展足以引发言论的时候加以限制，如果能做到言有序，即不当言则不言，当言则言，且言而有序，便会消除悔恨。

上九：敦艮，吉。敦厚于止，注重限制，就会吉利。限止而能达到敦厚笃实，这是吉祥的。

**【述论】**与震惧促成人的心灵震撼，最终通过自我反省而发扬成绩、纠正错误、实现自我超越有所不同，限制则主要是针对自我诸多错误欲念和苗头进行克制和限制。限制最好是在欲念刚刚萌发的时候，这时候付出代价最小而效果最佳；随着错误欲念的进一步膨胀和错误行动的进一步强化，限

① “腓”，帛书本作“肥”，竹简本作“足”。

② “拯”，帛书本作“登”。

③ “随”，帛书本作“隋”。

④ “快”，帛书本作“悸”。

⑤ “列”，帛书本作“戾”。

⑥ “夤”，帛书本作“肥”。

⑦ “厉熏心”，帛书本作“礲同心”。

⑧ “身”，竹简本作“躬”，疑作“躬”，帛书本作“窻”。



制难度便会增大,效果也随之减弱。当错误欲念发展到足以使人采取错误行动或发表错误言论的时候加以限制,同样是没有咎害的,至少可以消除悔恨。《黄帝内经素问》有云:“夫病已成而后药之,乱已成而后治之,譬犹渴而穿井,斗而铸锥,不亦晚乎!”(《黄帝内经素问·四气调神大论篇》)①限制而达到敦厚笃实的地步是最好效果。

### 第五十三卦\\渐,风山渐\\巽上艮下



渐:女归吉,利贞。渐,象征渐进,讲物进宜渐进而有序的道理。渐进,如女子出嫁循礼渐行,可获吉祥,利于守持正固。

初六:鸿渐于干②,小子厉③,有言④,无咎⑤。鸿雁渐进于水涧,如果像鲁莽小孩一样就会遭遇危险,虽然会遭受言语中伤,但没有咎害。是说鸿雁处于柔弱阶段,渐次飞于水岸,虽然不能远走高飞而遭非议,以及言语诋毁,但由于渐次飞行是正确的,因而没有过咎。这是指做事情应该循序渐进,虽然由于能力所限,在开始的时候不会有较大进展,甚至会遭到诋毁,但没有咎害。

六二:鸿渐于磐⑥,饮食衎衎⑦,吉。“磐”,同“般”。或指水岸高处的磐石。“衎”读“坎”,和乐貌。鸿雁渐进于水岸高处磐石上,饮食和乐,吉祥。是说做事有了新进展,而且无饮食等物质条件之忧,是吉祥的。

九三:鸿渐于陆,夫征不复,妇孕⑧不育,凶;利御寇。陆,较平的小山顶。鸿雁渐进于小山顶,就像夫君出征而不复返,妻子怀孕而不生育一样有

① 《黄帝内经素问》,人民卫生出版社 1963 年版,第 14 页。

② “干”,帛书本作“渊”。

③ “厉”,帛书本作“疒”,竹简本作“礪”。

④ “有言”,帛书本作“有吉”,竹简本作“又言”。

⑤ “无咎”,竹简本作“无冬”。

⑥ “磐”,帛书本作“坂”,竹简本作“堅”。

⑦ “饮食衎衎”,帛书本作“酒食衎衎”。

⑧ “孕”,帛书本作“繩”,下同。

凶险,利于抵御敌寇。是说事情有了更进一步的发展,宜静不宜动,如同妇人不能生育一样有凶险,利于安处平陆,守正待时。

六四:鸿渐于木,或得其桷<sup>①</sup>,无咎。“桷”读“绝”,树枝间的平柯。鸿雁渐进于树木,有时暂得平柯栖止,没有咎害。衡平的枝柯虽然不是栖息的最佳处所,但也能够暂时栖止,是说事情有了进一步发展,遇事应该从实际出发,具体问题具体分析。“得其桷”,直即鸿雁渐进于树木,有时遇到敌寇来侵扰,没有咎害。是说事情进展到一定程度,可能出现危险,但没有咎害。

九五:鸿渐于陵,妇三岁不孕,终莫之胜,吉。鸿雁渐近于丘陵、妻子三年不怀孕、最终没有谁能凌侮取胜,吉祥。是说事情有了更大进展,乃至达到栖息的更高处,需要长期努力,渐次进步,不能一蹴而就,最终会达到无人能够胜过的境界。这是循序渐进最为理想的境界,是循序渐进乃至达到登峰造极地步的表现。

上九:鸿渐于陆,其羽可用为仪<sup>②</sup>,吉。陆,这里指高山顶;羽,羽毛,即翅膀,引申为分享。鸿雁渐进于高山之巅,其渐次飞翔可作为效仿的榜样,或其羽毛可作为洁美的仪饰。吉利。是说做事情能够循序渐进乃至达到更为高洁的境地,并且具有不为位累、超然进退的高尚节操,堪为师表,是吉祥的。

**【述论】**做事情要循序渐进,切莫操之过急。渐次进步,虽然由于进展缓慢乃至遭到他人非议,但毕竟没有咎害。渐进至一定阶段,就有可能遭遇危险,需要提高警惕,做好长期努力的准备。《论语·宪问》之所谓“不怨天,不尤人,下学而上达”,用朱熹的注释就是“反己自修,循序渐进”(朱熹:《四书章句集注·论语集注卷七》)<sup>③</sup>的表现。人们只要踏踏实实,步步高升,攀到顶峰,而且不为位累、进退超然,就会赢得尊敬,乃至奉为楷模。老子“为而弗恃”、“功成而弗居”,是渐次进步而达峰巅之后的最明智选择。中医治病也讲究循序渐进,如《黄帝内经素问》有云:“善治者治皮毛,其次治肌肤,

① “或得其桷”,帛书本作“或直开寇𦇧”。

② “仪”,帛书本作“宜”。

③ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第157页。

其次治筋脉,其次治六腑,其次治五脏。”(《黄帝内经素问·阴阳应象大论篇》)

## 第五十四卦\\归妹,雷泽归妹\\震上兑下



归妹:征凶,无攸利。归妹象征嫁出少女。与渐之循序渐进出嫁不同,指少女超越婚嫁礼仪程序而自嫁于人。少女出嫁,过于主动前往有凶险,无所利益。表面上是说少女因情而动,缺乏现实与道义基础,容易因生离隙而致变故,其实是指做事情不可操之过急,乃至跨越必要礼仪程序而贸然前进,这是没有利益的。

初九:归妹以娣<sup>①</sup>,跛能履<sup>②</sup>,征吉。“娣”读“缔”,古代以妹陪姐同嫁一夫为侧室。嫁出少女,作为侧室,宛如足跛而行走,前往吉祥。是说少女不备礼仪而自嫁,不正常,但如果安于本分,辅佐嫡夫人承助君子,还是可以的,只是不可过于展示才能,只能像跛子一样蹒跚前行。这是指做事情起初不能循序渐进,乃至跨越必要礼数与程序,只要谨小慎微,艰难前行,善于示弱或暴露缺陷,仍可获得吉祥。

九二:眇能视,利幽人之<sup>③</sup>贞。眼睛有毛病但能勉强看见,利于遭受冷遇的娴静女子守持正固。身居侧室,虽然时刻面临被遗弃的危险,只要像幽禁的人那样意志坚定,至死不渝,依然可保住娣的位置,不生变故。是说做事情跨越基本程序达到一定程度,就可能陷入不能正视现实、盲目冒进的境地,只有像幽禁之人一样,坚守不动,才可能守持正固,保住既得利益。

六三:归妹以须<sup>④</sup>,反归以娣<sup>⑤</sup>。“须”读“孺”,即妻。出嫁少女企图做正室,返归时却仍为侧室。是说少女随姐姐从嫁,却期盼成为正室,归娘家

① “娣”,帛书本作“弟”。

② “履”,帛书本作“利”。

③ “之”,帛书本无此字。

④ “须”,帛书本作“孺”。

⑤ “娣”,帛书本作“弟”。

时仍然是从嫁。也就是说不正的女人要用不正的办法嫁为正妻，结果仍然是侧室。这是说做事情跨越基本程序持续到一定阶段，虽然企图改变境遇，也只能事与愿违，仍然是原来的境遇。

九四：归妹愆期，迟归有时。“愆”读“前”，超过。嫁出少女超延佳期，迟迟未嫁，等待时机。因为有所待而延迟未嫁，虽然迟嫁是主动的，但不是无期限的。是说做事情跨越基本程序，乃至错过了最佳时期，只能慢慢等待时机的到来。

六五：帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂<sup>①</sup>良，月几望<sup>②</sup>，吉。帝乙嫁出少女，正室的衣饰不及侧室优良，月亮接近望月即将圆而未圆的时候，吉祥。是说做事情跨越了基本程序，乃至赢得人们的充分信赖，甚至有功高盖主的气派，只要接近盈满之美而无亏损之虞，坚持不懈地守持柔顺、谦逊品格，还是吉祥的。这是讲持满之道贵在守柔顺、持谦逊的道理。

上六：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。“刲”读“亏”，割杀。女子捧筐而无物可盛，男子宰羊而无血腥，无所利益。是说作为侧室没有与丈夫一起主持祭祀的实际资格，实际上也无法进行祭祀，因而无论做还是不做，都没有利益。也就是做事情跨越基本程序发展到极限，只能徒劳无获，没有利益。

【述论】与做事情依序而进，循序渐进相反，如果一开始就跨越了基本程序，只要善于示弱或小心谨慎，仍可获吉祥，如老子有所谓“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”（《道德经》第二十二章）的说法；当持续到一定阶段，如果滋生了不能正视现实之缺憾，但只要守持正固，坚守不动，仍可免除祸患；可是如果继续发展，就可能事与愿违，乃至因为错过佳期而只能静以待时。倘若功高盖主而未达到物极必反的程度，仍然是吉祥的；但如果继续跨越发展，则可能徒劳无获。虽然跨越式发展并不完全有害，但须谨小慎微，适可而止。《论语·里仁》曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”

① “袂”，帛书本作“快”。

② “月几望”，帛书本作“日月既望”。

# 第五十五卦\\丰,雷火丰\\震上离下



丰<sup>①</sup>:亨,王假之,勿忧,宜日中。丰,象征丰盈硕大。假,宽大、大度。阴影丰大而蔽日,亨通,君王对此淡然大度,不必忧虑,日中之时出现日食是正常的。是说人们应该正确看待黑暗战胜光明的现象。

初九:遇其配<sup>②</sup>主,虽<sup>③</sup>旬无咎,往有尚。旬,依廖名春当作均或钧,均等,太阳遭遇相匹配的阴影对手,虽然势均力敌,但没有咎害,过段时间太阳自然会再度占据上风。即初亏阶段阴影遮蔽了太阳的一半,显得势均力敌,但太阳最终会重放光芒。意指光明的力量初步遭遇到势均力敌的黑暗势力,但没有咎害,因为光明最终会战胜黑暗。以此告诫人们,面对人力所无法改变的黑暗与光明势均力敌的现象,无须惊恐,只能淡然处之,顺其自然。

六二:丰其蔀<sup>④</sup>,日中见斗,往得疑疾,有孚发若<sup>⑤</sup>,吉。“蔀”读“部”,通蔽,即障蔽。孚,发,光明。阴影越来越丰大,几乎将太阳都遮蔽了,以至日中之时出现了北斗七星,再发展,有人就会产生猜疑之疾,但日食是暂时的,太阳将会重新恢复光明,吉利。是说黑暗的势力继续发展,至差不多整个遮蔽了光明,乃至正当光明的时间却陷入黑暗之中,只能依稀看到光明的痕迹,如果继续发展下去,必然使人产生猜疑,但只要有信心等待,光明会重新到来。

九三:丰其沛<sup>⑥</sup>,日中见沫<sup>⑦</sup>,折其右肱<sup>⑧</sup>,无咎。“沛”通“旆”,幡幔,遮蔽物;“沫”读“昧”,通“昧”,小星星。阴影越来越丰大,如幡幔完全遮蔽了太阳,乃至日中之时只能看见无名小星,如同折断了右臂,没有大不了的问题。是说黑暗势力继续强大,完全遮蔽了光明,乃至正当光明时节却只能看

- ① “丰”,帛书本作“豊”,下同。
- ② “配”,帛书本作“肥”。
- ③ “虽”,帛书本作“唯”。
- ④ “蔀”,帛书本作“剖”,下同。
- ⑤ “有孚发若”,帛书本作“有复洳若”。
- ⑥ “沛”,帛书本作“蘋”,竹简本作“芾”。
- ⑦ “沫”,帛书本作“茱”,竹简本作“芾”。
- ⑧ “肱”,帛书本作“弓”,竹简本作“扞”。

到极其微弱的光明,虽然因为黑暗势力而付出了惨重的代价,但没有咎责。

九四:丰其蔀,日中见斗,遇其夷主,吉。夷,灭。丰大的阴影虽然依然遮蔽着太阳,但已经开始消退,乃至日中之时能看见北斗七星,阴影遇到了曾经消失的主人,吉利。是说黑暗势力仍然遮蔽大部分光明,但在正当光明的时节开始重新看到光明的痕迹与希望,乃至逐渐遭遇到曾经消失的光明主人,是吉祥的。这是光明开始恢复,黑暗重新遇见了萌发光明的主人。

六五:来章,有庆誉<sup>①</sup>,吉。来,复来;章,彰显。光明复来愈益彰显复圆,有福庆和佳誉,吉利。是说光明势力重新恢复强大,是值得庆幸与赞誉的,是吉祥的。

上六:丰其屋<sup>②</sup>,蔀其家,窥其户,阒其无人,三岁不覿<sup>③</sup>,凶。“阒”读“瞿”,寂静无声。“覿”读“敌”,见。阴影丰大笼罩了房屋,遮蔽了家室,窥视门户,寂静得像没有人一样,这种多年不见的日食,至为凶险。是说光明势力继续强大,必然物极必反,重新出现黑暗遮蔽光明,乃至导致更大程度的黑暗统治光明的情形,这是有凶险的。

**【述论】**遭遇日食等阴影丰大蔽日的自然现象乃至黑暗遮蔽光明的社会现象,并不可怕。人们面对黑暗逐渐战胜光明,乃至占据统治地位的形势,应该相信黑暗终将过去,光明必将到来。“日中则昃,月盈则亏;天地盈虚,与时消息”(《周易·丰·彖》)是自然规律,是人力所无法改变的。虽然光明势力的继续强大也可能导致更强大的黑暗统治,人们只有面对光明,丰不忘丧,盈不忘亏;面对黑暗,守时待势,深信黑暗过后必有光明,严冬之后必有春天,才是真正有智慧的。阴影丰大而蔽日,也有可能是指贤臣功高盖主。按照帛书《二三子》记载,孔子认为,当贤臣功高盖主的时候,君王无须担忧,“用贤弗害,其亨亦宜也”。

① “誉”,帛书本作“举”。

② “屋”,帛书本作“蔀”。

③ “覿”,帛书本作“遂”。

## 第五十六卦\\旅,火山旅\\离上艮下



旅:小亨<sup>①</sup>,旅贞吉。讲行旅、羁旅、商旅的道理。出门行旅,小有亨通,守持正固可获吉祥。是说外出行事最为关键的是守持正固。

初六:旅琐琐,斯其所取灾<sup>②</sup>。琐琐,一说行为卑贱猥琐,一说小。行旅之初始,贪图小利,行为卑琐,这是自取灾祸。是说初步外出行事,如果行为卑琐、贪图小利,就会自遗其咎。

六二:旅即次,怀其资,得童仆<sup>③</sup>贞。即,就居;次,舍,客舍。行旅寄居客店,身怀资财,得到童仆信任。是说行旅之人,得中谦下,就会有客舍住,资财花,童仆诚心帮助,可免于灾祸。意指外出行事进行到一定阶段,必然有所寄居,如果有一定资财,且能得到下层社会的帮助,自然没有忧虑。

九三:旅焚其次,丧其童仆,贞厉。行旅却火烧客店,丧失童仆,静守不动则有危险。是说盲目躁动,擅自施惠于下,招致主人猜疑,将童仆作为旅人,将丧失童仆的诚心帮助。意指外出行使达到一定阶段,如果遭遇根据地被焚毁,下层社会的帮助丧失,仍然顽固不化,就会有凶险。

九四:旅于处,得其资斧,我心不快。处,暂为栖处;资斧,资财。行旅暂获栖息之处未得安居,虽然得到资财,我心里仍不畅快。是说暂时寄居,虽得资助,但志向不得实现。意指外出行事遭遇挫折之后,虽然能得到暂时的根据地,以及一定的物质基础,但仍然不能圆满地实现自己的抱负。

六五:射雉一矢亡,终以誉命<sup>④</sup>。射杀野鸡,一支箭费去,终于获得美誉与爵命。是说行旅虽然有所花费,但所得更多。意指外出行事形势有所好转的情况下,就能以微小的损失获得较大收获,乃至最终赢得赞誉与奖赏。

上九:鸟焚其巢,旅人先笑后号咷<sup>⑤</sup>。丧牛于易,凶。“焚”,通“焚”,扰乱;“易”,通“场”,田畔。鸟儿被焚烧了巢窝,行旅之人先欢笑而后号咷。

① “小亨”,帛书本作“少亨”,竹简本作“少卿”。

② “灾”,帛书本作“火”,竹简本作“愚”。

③ “仆”,帛书本作“剥”。

④ “终以誉命”,帛书本作“冬以举命”。

⑤ “号咷”,帛书本作“掬桃”。

在田畔丢失了牛，凶险。是说外出行事，赢得奖赏而身居高位，持续下去，就可能遭遇根据地被扰乱，先前身居高位的自喜会被痛失根据地的号啕大哭所代替，且会接连丧失顺服的支持者，这是有凶险的。

【述论】与面对阴影丰大蔽日即黑暗扩大掩盖光明需内守静待的情形相反，外出行事，乃至踏上人生旅途必须守持中正，不卑不亢。如果贪图小利，就会自遗其咎，乃至不能成就大事，如孔子所谓“见小利则大事不成”，如果能建立根据地，并有物力与人力支持，可以没有忧虑。但丧失根据地，而且也丧失了人力支持，就会有危险。即使重新获得根据地与物力支持，如果没有人力支持，仍然不能圆满实现自己的意愿。虽然小有损失但可以换来一定收获，乃至最终受到赞誉与奖赏。如果高兴过度，根据地再度扰乱，甚至丧失人力支持，就会有凶险。

### 第五十七卦\\巽，巽为风\\巽上巽下



巽①：小亨，利攸往，利见大人。象征顺从、卑伏、内敛、退守、隐藏。敛伏潜入，小有亨通，利于有所前往，利于出现大人。

初六：进退②，利武人之贞。退，入。进而潜入，欲进而退，内敛其进，利于勇武之人守持正固。一说进退疑虑，勇武之人守持正固吉利。是说初步顺势敛藏，欲进故退，对勇武之人守持正固最为有利。

九二：巽在床下，用史③巫纷④若，吉无咎。敛伏潜入床下，多借用祝史、巫觋的力量，吉祥，没有咎害。是说继续顺势敛藏，乃至深入床下，就会发现隐藏于阴暗角落的污垢，采取有效措施扫除灾祸，可以吉祥而没有咎害。

九三：频巽，吝。频繁敛伏潜入，有憾惜。是说虽然顺势敛藏可以发现

① “巽”，帛书本作“筭”，下同。

② “退”，帛书本作“内”。

③ “史”，帛书本作“使”。

④ “纷”，帛书本作“忿”。



隐藏的污垢,但是如果过于频繁,可能因人至察则无徒而有憾惜。一说“频”为“顰”,忧郁,闷闷不乐地勉强敛伏潜人有憾惜。

六四:悔亡,田获三品。三品即供祭祀、宴宾、充庖之用之物。悔恨消失,田猎获得许多猎物。是说顺势敛藏达到一定程度,就会消除悔恨,乃至获得以柔克刚、铲除强暴的功业。

九五:贞吉悔亡,无不利。无初有终,先庚三日,后庚三日,吉。守持正固可获吉祥,悔恨消失,无所不利。起初不利,终有好结果,先在象征变更的庚日前三天即丁日发布新令,再在庚日后三天即癸日实施新令,吉利。是说顺势敛藏达到一定程度,守持正固,可以获得吉祥,消除悔恨,没有不利。顺势敛藏的根本目的是用足够的时间做充分准备,以确保最终结果。

上九:巽在床下,丧其资斧<sup>①</sup>,贞凶。敛伏潜入床下,丧失资财,固守不变有凶险。是说缺乏果决,丧失了适时应变的权力,而且顽固不化,有凶险。意指如果顺势敛藏至阴暗的角落,乃至因此丧失了物力支持,仍顽固不化,就会有凶险。

【述论】柔顺敛伏,可引申为顺势进入事物内部解决问题,甚至可引申为通过发布深入人心的政令达到除恶扬善、除暴安良的目的。顺势敛藏利于勇武之人守持正固,深入事物内部发现问题的症结,采取必要的措施,是吉祥而没有咎害的。但如过于频繁,就会导致咎责,恰到好处的顺势敛藏会获得功绩。如果有充分的时间准备,会有无所不利的好结果。但如果因此而丧失物力支持,仍然坚持不变就会有凶险。

## 第五十八卦 兑 兑为泽 兑上兑下



兑<sup>②</sup>:亨,利贞。兑是欣悦、喜悦见于外,是欣悦显现。喜悦显现,亨通,

① “丧其资斧”,帛书本作“亡斤滑斧”。

② “兑”,帛书本作“夺”,下同。

利于守持正固。是说喜悦外显是亨通的。

初九：和兑①，吉。和，适度显露欣悦，吉利。是说初步适度外显和美之道或中和之美，是吉祥的。

九二：孚兑②，吉，悔亡。诚信显露喜悦，吉祥，悔恨消失。是说外显喜悦而自守真诚不失，和而不同，是吉利的，可以消除悔恨。

六三：来兑，凶。来，依《尔雅》为勉强张大，勉强夸大喜悦显露，凶险。是说勉强地外显喜悦，有凶险。

九四：商兑③，未宁，介疾有喜。一说“介”为“界”，隔绝，商度控制喜悦外显，而未得安宁，隔绝疾病则有喜庆。一说介为身处，即为身患疾病。一说介为小，小疾，即身有小疾。是说用理智控制喜悦，必须尽可能排除不利因素对心理的干扰。

九五：孚于剥，有厉。真诚的喜悦显露受到剥蚀，有危险。是说过于真诚的喜悦外显最容易招致剥蚀，乃至有危险。

上六：引兑④。引，为扩大、延长。大肆外显欣悦。

**【述论】**与顺势内敛注重韬光养晦相反，欣悦外显，则必须注意适度，合乎中道，乃至自守真诚，才会获得吉祥。如果勉强外显就有凶险，甚至应该适度加以控制。即使真诚的外显，也可能招致伤害，至少夸大外显是凶吉参半的。老子有“国之利器不可以示人”（《道德经》第三十六章）的说法。

## 第五十九卦\\涣，风水涣\\巽上坎下



涣：亨。王假有庙，利涉大川，利贞。⑤ 涣，历来有披离涣散与文理焕然

① “和兑”，帛书本作“休夺”。

② “孚兑”，帛书本作“睽夺”。

③ “商兑”，帛书本作“章夺”。

④ “引兑”，帛书本作“景夺”。

⑤ 竹简本此卦辞作“卿。王假于庙，利见大人，利涉大川。”

两种阐释。作水流涣散流溢似与远古洪水神话相联系,同时也与节卦之节制、节止形成对卦,主要讲面临洪水泛滥等天灾,人们应该时常保持警惕,及时采取措施,因势利导,将损失降到最低限度;作文理焕然,则似乎更有美学价值,主要讲文采焕美的道理。大水涣散泛滥,亨通,君王在宗庙祭祀,利于涉越大河,利于持守正固。一说祭祀而文采焕美,利于涉越大河,坚守基业。

初六:用拯马壮<sup>①</sup>,吉。一说拯,为拯济。用来拯救,马匹健壮,可获吉祥。一说拯为乘,即乘用健壮马匹吉利。是说利用健壮的马匹迅速而强力拯救初步显露的涣散,可以获得吉祥。

九二:涣奔其机<sup>②</sup>,悔亡。洪水涣散泛滥,奔逃及时,悔恨消失。引申及时脱险而寻求安稳之所,可免去涣散之悔恨。

六三:涣其躬,无悔。洪水涣散泛滥淹及自身,没有悔恨。引申涣散自身私欲,可以无悔恨。

六四:涣其群,元吉。涣有丘,匪<sup>③</sup>夷<sup>④</sup>所思。洪水涣散泛滥淹及众人,至为吉祥。涣散泛滥而有山丘可脱险,不是常人所能预料的。引申解散党朋集团,凝聚人心,团结最广大的群众,可以产生超乎想象的力量。

九五:涣汗其大号,涣王居,无咎。洪水涣散泛滥,水势浩瀚奔腾怒吼,淹及君庭,没有咎害。引申奋力疾呼破旧立新,广施君王所积财物于民众,方可无咎。

上九:涣其血去,逖出<sup>⑤</sup>,无咎。“血”通“恤”,忧虑;“逖”同“惕”。洪水涣散泛滥的忧患除去,时常警惕,可以没有咎害。引申涣散至极可聚合民众,远离忧虑与惊惧等伤害。

**【述论】**涣散可以引申为舒缓散淡,这是一种解除约束之后所能够达到的自由状态。初见端倪的舒缓散淡可以有效根治因强烈欲望而导致的自身疾患;进一步可以舒缓散淡其自身欲望的根基,消除悔恨;更进一步可以舒

① “用拯马壮”,帛书本作“撻马”,竹简本作“拯马藏”;竹简本、帛书本后有“悔亡”。

② “涣奔其机”,帛书本作“涣奔其阶”,竹简本作“𨔵走其机”。

③ “匪”,竹简本作“非”。

④ “夷”,帛书本作“娣”,竹简本作“台”。

⑤ “逖出”,帛书本作“汤出”,竹简本作“欲易出”,句末无“无咎”。

缓散淡自身的全部欲望,达到没有悔恨的地步;如果达到舒缓散淡群众欲望的地步,大为吉祥,甚至可以形成较为稳定的基础,取得不可预料的效果;舒缓散淡提升到最高统治者,也没有咎责;甚至可以除去忧虑恢复警惕,同样没有咎责。

## 第六十卦 节 水泽节 坎上兑下



节:亨。苦<sup>①</sup>节不可贞。节有修筑堤防以控制洪水泛滥的意思。引申为节制、节止、限制、约束。节制,亨通,但过分节制,则不能守正。是说节制应该适度,过分可能导致不能长久地守持正固。

初九:不出户庭<sup>②</sup>,无咎。帛书户庭作户牖。节制不出房屋门窗,没有咎责。是说不当有为的时候,应该严禁一切言行表露于外,尤其严守祸从口出的教训。

九二:不出门庭<sup>③</sup>,凶。节制不出门内庭院,有凶险。在应该有所为的时候仍然坚持无所作为,可能丧失机遇,有凶险。

六三:不节若,则嗟若,无咎。不加节制,于是嗟叹伤悔,可以没有咎害。

六四:安节,亨。安于节制,亨通。

九五:甘节,吉;往有尚。乐于节制,吉祥;前往必受尊尚。

上六:苦节,贞凶,悔亡。苦于节制,固守不变,有凶险,但悔恨可消除。

【述论】与涣散之强调舒缓散淡乃至自由自在相反,节制则主要强调人们在优裕时候应该适度自我节制与约束。节制与约束要有限度,适可而止。如《彖》曰:“天地节而四时成,节以制度,不伤财,不害民。”节制、约束而使人安泰与快乐,是最理想的境界,但如果过于节制和约束,致使人因此而痛

① “苦”,帛书本作“枯”,下同。

② “庭”,帛书本作“牖”。

③ “庭”,帛书本作“廷”。

苦,就会有凶险。《论语·先进》载,孔子有“过犹不及”的说法,亚里士多德《尼各马科伦理学》也有类似看法:过度和不足是恶的特点,而适度则是德性的特点。他甚至直接将其与美联系起来,指出:“德性就是中间性,中庸是最高的善和极端的美。”<sup>①</sup>董仲舒《春秋繁露》<sup>②</sup>也有所谓:“夫德莫大于和,而道莫正于中。中者,天地之美达理也,圣人之所保守也。”(《春秋繁露·循天之道》)孔子所谓“君子惠而不费,劳而不怨,欲而不贪,泰而不骄,威而不猛”<sup>③</sup>,其实就是对因为适度节制而形成的君子中和人格的概括。

### 第六十一卦 中孚，风泽中孚 巽上兑下



中孚:豚鱼吉,利<sup>④</sup>涉大川,利贞。中孚为中心诚信。中心诚信,足以感化小猪小鱼,吉祥,利于涉越大河,利于守持正固。是说诚信而能遍及宇宙万物,可获吉祥。一说豚鱼为薄礼,即中心诚信,及时礼薄也能获得吉祥。

初九:虞<sup>⑤</sup>吉,有他不燕<sup>⑥</sup>。虞,安,安守诚信可获吉祥,别有他求则不得安宁。是说要安于下位而守诚信。

九二:鸣鹤在阴,其子和之,我有好爵,吾与尔靡<sup>⑦</sup>之。好爵,耆酒,好酒。靡,共。白鹤鸣叫在山阴,小鹤相与应和,我有美好的酒浆,与你共享。是说笃诚着实能感化宇宙万物来应和。

六三:得敌,或鼓或罢<sup>⑧</sup>,或泣<sup>⑨</sup>或歌。遇到敌对势力,有的击鼓进攻,

① 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,《亚里士多德全集》第八卷,第36页。

② 本书所引《春秋繁露》见于苏舆:《春秋繁露义证》,钟哲点校,中华书局1992年版,第444页。

③ 《论语·尧曰》

④ “利”,帛书本作“和”。

⑤ “虞”,帛书本作“朽”。

⑥ “燕”,帛书本作“宁”。

⑦ “靡”,帛书本作“羸”。

⑧ “罢”,帛书本作“皮”。

⑨ “泣”,帛书本作“汲”。

有的停止攻打,有的哭泣,有的歌唱。是说中心不诚信,便不能同心同德,只能离心离德。一说遇到匹敌,随匹敌而鼓而罢,而泣而歌,意指心无诚信,随波逐流。一说获得俘虏,有鼓而歌者,有疲而泣者,是说得失参半。告诫人们居心不诚,行为不定,必遭祸殃。

六四:月几<sup>①</sup>望,马匹<sup>②</sup>亡,无咎。月亮已经盈满而亏,马匹丢失,没有咎害。是说月亮盈亏有信,亏而复望,马匹也必然失而复得,有破财消灾、故而无咎的意思,告诫人们要专心至诚而无贰。一说几为几近,即月亮将盈而未盈。

九五:有孚挛如<sup>③</sup>,无咎。挛,即纶。用诚信维系人心,没有咎害。是说诚信可以凝聚和团结人心,告诫人们要广施诚信而居中。

上九:翰音登于天,贞凶。飞鸟的鸣叫响彻天际,固守不变则有凶险。是说声名远扬,却行为名实不副,不诚信,只能博得一时声誉,时间一长必有咎害。告诫人们虚声远闻,信衰诈起,必遭祸殃。

【述论】讲诚信不能仅限于人类自身,甚至可以涉及宇宙万物。中心诚信至为吉祥,内心不诚信是有凶险的。诚信是维系人心,赢得广泛支持的基础;而内心不诚信,轻则导致离心离德,重则必有咎责。

## 第六十二卦\\小过,雷山小过\\震上艮下



小过<sup>④</sup>:亨,利贞,可小事,不可大事。飞<sup>⑤</sup>鸟遗之音,不宜上宜下,大<sup>⑥</sup>吉。讲小有过失。小有过失,亨通,利于守持正固,可用来做小事,不可用来

① “几”,帛书本作“既”。

② “匹”,帛书本作“必”。

③ “有孚挛如”,帛书本作“有复论如”。

④ “小过”,帛书本作“少过”。

⑤ “飞”,帛书本作“翮”,下同。

⑥ “大”,帛书本作“泰”。

做大事。飞鸟留下的声音可以听见,不宜于向上强飞,宜于向下栖息。

初六:飞鸟以凶。飞鸟逆势向上强飞将有凶险。逆势上飞,风大阻力大,难以栖息山谷则有凶险。是说雏鸟宜栖息而强飞,宜退守而求自安,反强取而遭自危。这是小有过失的初步阶段,是当止而不止,却因为强行上飞而导致凶险。

六二:过其祖,遇其妣<sup>①</sup>;不及其君,遇其臣;无咎。越过祖父而与祖母相遇,不接近君王而与臣仆相逢,没有咎害。是说避刚而就柔,避过而守中,可以免除咎害。亦可理解为越过祖父与不接近君王为小有过失。这是小有过失的进一步发展阶段,不仅强行上飞,而且跨越了一定环节,还未达最高层次,仍不会有咎责。

九三:弗过防<sup>②</sup>之,从或戕<sup>③</sup>之,凶。不要越过防线,纵而前往可能受到伤害,有凶险。小有过失,但不能超过极限,超过极限,就有凶险。

九四:无咎,弗过遇之。往厉必戒<sup>④</sup>,勿用永贞。不要过越而适逢,没有咎害。前往危险,必须戒备,不宜用事,应该永守正固。小有过失,不可过度,如果过度,必须谨慎戒备,否则不能守持正固。

六五:密云不雨,自我西郊<sup>⑤</sup>,公弋<sup>⑥</sup>取彼<sup>⑦</sup>在穴。阴云密布自我西郊而来,却没有雨,王公射获洞穴中的鸟兽。虽然小有过失,但能恰到好处地积蓄人才力量,顺势发展,并坚持在民间寻找贤能之人。

上六:弗遇过之,飞鸟离<sup>⑧</sup>之,凶,是谓灾眚<sup>⑨</sup>。离读罗,罗网,遭受。无所遇逢而过越,犹如飞鸟投入罗网,凶险,这就叫做灾祸。小有过失而超过一定限度,就会自陷危险深渊。

① “遇其妣”,帛书本“遇”作“愚”,“妣”作“比”。

② “防”,帛书本作“仿”。

③ “戕”,帛书本作“臧”。

④ “戒”,帛书本作“革”。

⑤ “郊”,帛书本作“茭”。

⑥ “弋”,帛书本作“射”。

⑦ “彼”,竹简本,帛书本均作“皮”。

⑧ “离”,帛书本作“罗”。

⑨ “灾眚”,帛书本作“兹省”,竹简本作“亦灾眚”。

【述论】与保持内心诚信相反，人们应该尽可能防止小有过失。小有过失，虽然也是亨通的，但只能成就小事情，不能成就大事情，而且只能谨小慎微，切不可超过一定限度，否则有凶险。《彖》曰：“小过，小者过而亨也。过以利贞，与时行也。柔得中，是以小事吉也。刚失位而不中，是以不可大事也。有飞鸟之象焉，有飞鸟遗之音，不宜上宜下，大吉；上逆而下顺也。”修善如春日之草，未见其长而有所增；行恶如磨刀之石，未见其灭而有所损。面对小有过失，要防微杜渐，守持中正，不可因为过度而有失误，宜退而安守自正，不要进而好大喜功。勿以恶小而为之，勿以善小而不为。佛教对此也有明确强调，如《四十二章经》有云：“人有众过，而不自悔，顿息其心。罪来赴身，如水归海，渐成深广。”（《四十二章经·改过灭罪章》）①《梵网经》亦云：“自性起一念恶减万劫善因；自性起一念善，得恒沙恶尽”。“思量恶事，化为地狱；思量善事，化为天堂”。（《坛经·忏悔品》）

### 第六十三卦\\既济，水火既济\\坎上离下



既济：亨小，利贞，初吉终乱②。既济，用渡水已竟表示矛盾止息，一切已经成功。事情已经成功，小有亨通，利于守持正固，起初吉祥，终有祸乱。

初九：曳其轮，濡其尾，无咎。渡水拖曳住车轮，打湿了车尾，没有咎害。一说尾为狐尾。是说事情初告成功，仍然有许多棘手的事情，甚至有拖泥带水之嫌，理当安守保成。

六二：妇丧其茀③，勿逐，七日得。“茀”读“服”，贵妇人车辆蔽饰，帷幔；一说为首饰。夫人丢失帷幔，不要追寻，七日失而复得。事情成功，经过一段时间仍然会有一定损失，应该小心谨慎，等待时机，可能会失而复得。

九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。殷高宗讨伐鬼方，三年取胜，

① 《四十二章经》，林世田、李德范编：《佛教经典精华》下，宗教文化出版社1999年版，第526页。

② “终乱”，帛书本作“冬乳”。

③ “妇丧其茀”，帛书本“丧”作“亡”，“茀”作“发”。



小人不要任用。小人居盛不虑其衰，成功不虑其难，焦躁激进，必致危乱。事业成功之后，尤其应当谨防敌人的破坏，要克敌制胜，必须杜绝任用小人。

六四：繻有衣袽<sup>①</sup>，终日戒。繻，彩色丝帛，指美服，“袽”读“如”，败絮，指破敝衣服。有，或许。华美的衣服或许变得破敝，应该经常戒备。也有认为繻通濡，即河水打湿衣服。也有认为繻通濡，防船只渗漏，得预备衣服。都是告诫人们事业成功之后应该防患于未然。

九五：东邻杀牛<sup>②</sup>，不如西邻之禴<sup>③</sup>祭，实受其福<sup>④</sup>。东邻杀牛盛祭，不如西邻菜果薄祭，更能切实享受神灵赐予的福泽。提醒人们事业成功而且达到盛世，更应该节俭、诚信。

上六：濡其首，厉<sup>⑤</sup>。水淹到头部，危险。是说事业成功乃至物极必反，乱已成而尚未悟，必然有灭顶之灾。

【述论】创业难，守业更难。创业必然备受艰辛，乃至九死一生，可一旦大功告成，往往极易产生倦怠，乃至安逸享乐心理。所以有久经艰难而获得成功的，但也不无失败于安乐。成于艰难，败于安乐，无一例外。所以事情成功之后，必须重视守成的问题，尤其必须警惕物极必反的自然规律。《彖》曰：“终止则乱，其道穷也。”《象》曰：“君子以思患而预防之。”正因为天道周还、成极而亏，人们只有慎终如初，始终保持清醒头脑，才能尽可能避免祸乱。

## 第六十四卦\\未济，火水未济\\离上坎下



未济：亨，小狐汔济<sup>⑥</sup>，濡其尾，无攸利。未济象征事情未成。汔，几，接

① “繻有衣袽”，帛书本作“濡有衣茹”，竹简本作“需又衣絮”。

② “东邻杀牛”，帛书本后有“以祭”。

③ “禴”，帛书本作“濯”，竹简本作“酌”。

④ “实受其福”，竹简本作“是受福吉”。

⑤ “厉”，竹简本作“礪”。

⑥ “汔济”，帛书本作“气涉”。

近。事情未成，亨通，小狐渡河接近成功，但打湿尾巴，则无所利益。

初六：濡其尾，吝。小狐渡河而水打湿了尾巴，有憾惜。既济之初在于守成，故湿尾不进，没有咎害；未济之初在于求济，故湿尾不进有咎害。因时势不同而造成。是说事情初未成功，却拖泥带水，是有咎责的。

九二：曳其轮<sup>①</sup>，贞吉。拖曳住车轮，坚守不动可获吉祥。是说事情仍未成功，尚需小心谨慎，尤其得谨防冒进，坚守不动，才可能获得吉祥。

六三：未济<sup>②</sup>，征凶，利涉大川。事情未成，前往有凶险，但利于涉越大河。是说事情尚未成功，盲目求济必然充满凶险，但可成就大事。

九四：贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年有赏<sup>③</sup>于大国。守持正固吉祥，悔恨消除，用震雷之势讨伐鬼方，三年功成受到大国封赏。一说震为人名。既济在于讨伐已然之乱，而未济之讨伐在于阻碍成功之乱。是说事情尚未成功，只要坚守不动就可以获得吉祥，消除悔恨，经过多年的准备与努力，必定会获得较大奖赏。

六五：贞吉，无悔<sup>④</sup>，君子之光，有孚，吉。守持正固可获吉祥，没有悔恨，君子的光辉在于有诚信，吉祥。是说守持正固可以获得吉祥，消除悔恨，讲求诚信，吉祥。

上九：有孚于饮酒，无咎，濡其首，有孚，失是。饮酒有诚信，没有咎害，酒醉过度，不知节制，丧失正道。是说凡事均有限度，超过限度好事会变成坏事。

**【述论】**与大功告成之后的守成相反，在事情尚未成功的时候，人们必须始终如一、持之以恒。在做事情的最初阶段，较为容易，赢得成功的希望很大。但当进行到一定阶段，就必然困难重重，如果知难而退，虎头蛇尾，有始无终，则必一无所成。如果能审慎进取，才有可能促使事情成功，使未济中有可济之理。《象》曰：“君子以慎辨物居方。”王安石《游褒禅山记》有

① “曳其轮”，帛书本作“捭开轮”。

② “未济”，竹简本作“未漉”。

③ “赏”，帛书本作“商”。

④ “无悔”，帛书本作“愍亡”。

云：“夫夷以近，则游者众；险以远，则至者少。而世之奇伟瑰怪非常之观，常在于险远，而人之所罕至焉，故非有志者不能至也。”做事情不能慎始慎终，乃至一事无成。这是未济而仍未济的表现。

## 第二章

# 《道德经》及其生命智慧

### 第一节 《道德经》<sup>①</sup>: 中国生命智慧之反智论经典

《易经》是一部并不明确提倡也不明确反对生命智慧,而运用天地自然规律于人类自我、社会乃至自然关系的处理,以守持正固,修己养德,以不变应万变来诠释和处理一切关系的一部智慧书,那么《道德经》同样是一部将天地自然规律运用来处理自然、社会关系,并以修己养德为核心的智慧书,但它明确提出反智论主张,提倡以反智方式达到修道养生、成就智慧人生的目的。《道德经》是以反对智慧尤其巧智为主要特征,并在此基础上阐发生命大智慧的智慧书。

《道德经》有着明确的反智慧倾向。在《道德经》看来,智慧常常是与大伪相辅相成的,有智慧则必有大伪善,如第十八章之所谓“智慧出,有大伪”;用智慧治理国家,是国家的祸患,如第六十五章有云:“民之难治,以其智也。故以智治国,国之贼;不以智治国,国之福。”相反,如果弃绝智慧,就能够使民众获得百倍利益,如第十九章竹简甲本有所谓“绝智弃辩,民利百

---

<sup>①</sup> 本书《道德经》通行本采用王弼本,见楼宇烈:《老子道德经注校释》,(中华书局2008年版),帛书本采用高明《帛书老子校注》,中华书局1996年版;竹简本采用《简帛书法选》编辑组:《郭店楚墓竹简老子甲》、《郭店楚墓竹简老子乙丙》,文物出版社2002年版,另参见陈彭应:《老子注释及评价》附录二《郭店竹简老子甲乙丙三组释文》,中华书局2009年版。

倍”。老子何以对智慧如此深恶痛绝？其实他所反对的智慧，只是智巧、机巧、巧伪、巧辩。所有这些巧智，常常斤斤计较于事物的是非、善恶，而真正的智慧，应该有自知之明，并能推己及人、推己及物，“以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下”（《道德经》第五十四章），乃至明白四达、无所不知。第三十三章有所谓“知人者智，自知者明”的说法，这是说知人者仅是智者，而自知者才是明白四达的人，所以第十章帛书乙本有“明白四达，能毋以知乎”的说法，而明白四达、无所不知往往并不计较于是非善恶，第二十七章有所谓：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。是谓袭明。故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷。是谓要妙。”在老子看来，执著于善恶分别，貌似智慧实则大迷惑，而只有混同是非、善恶，无所取舍，才是真正因顺恒常大道。因为美与丑、善与恶有着相对性，常常美中有丑，善中有恶，甚至美即是丑，丑即是美，如第二章郭店竹简甲本所谓：“天下皆知美之为美也，恶已；皆知善，此其不善已。”真正的恒常大道往往不偏不倚、无取无舍，无所不包、无所不通，如第十六章、第五十五章所谓“知常曰明”。王弼这样解释道：“常之为物，不偏不彰，无皦昧之状，温凉之象，故曰‘知常曰明’。唯此复，乃能包通万物，无所不容。”<sup>①</sup>如第四十一章，甚至有“明道若昧”。《道德经》虽然明确反对智慧，但这个智慧之真正意义其实是巧智、机巧等，是斤斤计较于狭隘是非、善恶区别的小聪明、小智慧，而与此相反，受到他推崇的明，其实就是明智，这才是真正的大智慧，它在很大程度上超越了狭隘是非、善恶界限，达到了无所不容、无所不知的境界。《道德经》并不一概反对智慧，而是反对那些狭隘偏促的小智慧、小聪明，提倡豁达明白的大聪明、大智慧，不仅对庄子产生了深刻影响，而且对其他道家经典也产生了广泛影响，成为道家经典共同的生命智慧。如庄子所谓“大知闲闲，小知间间”（《庄子·齐物论》），成玄英有这样的疏解：“夫智慧宽大之人，率性虚淡，无是无非；小知狭劣之人，性灵褊促，有取有舍。[有取有舍]，故间隔而分别；无是无非，故闲暇而宽裕也。”（《庄子·齐物论》成玄英疏）《道德经》丰富的生命智慧常常体现在人们对待自我、社会和自然等各个方面，但这些智慧最终受到道德

① 楼宇烈：《老子道德经注校释》上，中华书局2008年版，第36页。

的统摄。道与德是构成《道德经》生命智慧的核心内容。《道德经》正是围绕道与德,阐发天地自然之规律并进而总结其智慧的,而且以此为基础系统阐发了政治和养生智慧,形成了人们对待自然、社会、自我三个层面的基本原则与生命智慧。

### 第一,玄德:道生德畜,万物自化。

自然哲学智慧是《道德经》生命智慧的核心内容,同时也是政治哲学智慧与养生哲学智慧的灵感源泉,可以说所有这些哲学智慧其实都是围绕道与德两个核心命题而展开的。道生成万物,德畜养万物,这是《道德经》对于道德的最基本认识,而且也正是由于道德的这种综合作用使得万物得以生成与畜养,这是自然宇宙生命存在的基础,但真正富有启发意义的是道与德生成和畜养万物却并不占有、把持和主宰万物,这才是《道德经》从中获得生命智慧的思想基础。所以“生而不有,为而不恃,长而不宰”,既是其自然哲学智慧的核心内容,而且也是构成政治哲学智慧与养生哲学智慧的基础。这同时被《道德经》命名为“玄德”,玄德是统摄道与德,而且体现自然哲学、政治哲学和养生哲学的灵魂。《道德经》认为,道生成万物,德畜养万物,物赋形万物,器成就万物。因此万物没有不尊崇道而贵重德的。道的被尊崇,德的被贵重,没有谁命令却经常自己如此。所以道生成它,畜养它,成长它,发育它,结成它,成熟它,爱养它,覆载它。生长而不占有,作育而不自恃,长养而不主宰,这就叫做玄妙幽冥之德。第五十一章有云:“道生之,德畜之,物形之,器成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而恒自然。故道生之,畜之,长之,育之,亭之,毒之,养之,覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。”(据帛书本酌改)可见万物的形成是有规律的:生成而后畜养,畜养而后成形,成形而后为器物。生成畜养是无形的,至成形是没有用处的,有用处才成其为器。由此可以断定,德也是有层次的:低层次的德,生长收藏万物而唯求回报、主宰,乃至占用;高层次的德,真正是博大幽深、玄妙至极的:生长收藏万物,而不图回报、不求主宰、不做占用,生成畜养不为自我主宰,结果收藏不为自我占用。玄德的价值在于尊重万物自身生长发育规律,给予万物顺任其性,自由发展的充分空间,而不加自我主宰与占有。《道德经》的这种自然哲学智慧最起码可以使人们形成这样的政治哲学智慧:有些统治者只为自身的主宰与占有而不顾万物的

本性与自由,甚至肆意抑制、扼杀万物的本性与自由,这是暴君昏君;有些尊重万物的本性与自由,所有施为却为了更好地主宰与占用,这是明君;有些尊重万物的本性与自由,但并不主宰与占用,这才是真正有道之君。

道作为《道德经》核心命题之一,其最具有生命智慧的自然哲学内涵有:一是天地自然大道不自生所以长生。第七章有云:“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。”这是说天长地久,天地所以能够长久,是因为它们不自求生存,所以能够长久生存。二是天地自然大道因为不自大所以能够成其大。依帛书本酌改《道德经》第三十四章有云:“大道泛兮,其可左右。万物恃之而生而不辞,成功遂事而弗名有。衣养万物而不为主,恒无欲,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。以其终不为大,故能成其大。”这意味着大道泛流,可以左右逢源。万物依赖它生长而不推辞,事业成功而不自称有功,覆养万物而不自以为主宰,经常没有欲望,可以称为小;万物归附于它而不自以为主宰,可以说是大。因为始终不自以为伟大,所以能够成就它的伟大。三是天地自然大道平等不二、一视同仁。天地自然大道对万物是一视同仁的,如第五章“天地不仁,以万物为刍狗”;美与丑、善与恶、是与非之间是没有根本区别的,甚至是混同唯一的,如第二十章郭店竹简乙本作“唯与诃,相去几何?美与丑,相去何若?人之所畏,亦不可以不畏”;天地自然大道的最终使命就是损益乃至均衡万物之美与丑、善与恶、是与非,使万物得以成为美丑、善恶、是非不二的生命存在物,如依帛书本酌改第七十七章所谓:“天之道,犹张弓也。高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。故天之道,损有余而补不足。……孰能有余而以取法于天者乎?唯有道者。”天地自然大道,其实也就是自然规律,总是如拉开弓弦一样。高的压低,低的举高;有余的减损,不够的补足。故而自然规律,是减损有余却增益不足,只有有道之人才能真正自损有余以取法于自然规律。四是天地自然大道不争而善胜,利而不害。天地自然大道正是由于利益万物而不加害,且并不与万物相竞争,所以才能长久地保持取胜的优势地位,如第八十一章有云“天之道,利而不害”,第七十三章谓“天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,坦然而善谋。天网恢恢,疏而不失”。可见自然规律,不争执而善于取胜,不说话而善于回应,不召唤而自行到来,坦然而善于谋划,乃至罗网广大,稀疏却不会有漏失。这是自然哲学智慧之道的

最具生命智慧的内容。五是天道无亲，长与善人。虽然天地自然大道没亲疏，对万物总是持有平等不二的生命态度，但还是在某种程度上存在经常赞助善人的倾向，如第七十九章所谓“天道无亲，常与善人”。所有以上阐述，主要揭示了这样的自然哲学智慧：天地自然大道是因为不为自己而生长，也不自大，所以能够长久生长而且最终成其大；天地自然大道没有任何偏私、偏爱，但常常赞助善人；天地自然大道是利益万物而不加害，是不争执而善于取胜的。

人们可能总是将德与儒家联系起来，其实《道德经》对德的强调不亚于《论语》。德作为《道德经》核心命题之一，主要包含这些自然哲学智慧：

一是德因执著与否而有不同层次。尽管《道德经》并不主张有分别之心，但也不意味着人们的德没有层次差异。在它看来，德的主要层次差异不在于清静无为的行为，而在于清静无为的动机。第三十八章有所谓：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为。”德的层次是分明的：最高层次的德不刻意于德，因此有德；低层次的德不敢丢失德，因此没有德。高层次的德与身体合二为一，虽有所忘而须臾不离；低层次的德虽唯恐丢失，却最终与身体相分离。可见刻意追求的德并不是最高层次的，最高层次的德常常无须刻意追求而与生俱有，是无所施为且无心施为，没有动机也没有行动，就具有的一种德。这就是说上德之人，并不执著于德，乃至相忘于德，但由于与德合体而有德；下德之人，虽然执著于德，乃至固执其德而唯恐失之，但最终还是由于德我二分而没有德。这实际上是主张不刻意追求，尤其不执著于德，与此类似，佛教经典也将不刻意追求，无所执著，乃至了无所得作为修习佛法的原则，认为心有所得，便生妄心，便不得参悟生命智慧；只有了无所得，才可能体悟生命智慧，如《心经》之所谓“无智亦无得”。在禅宗看来，无挂碍、无束缚的心灵寂灭状态，才是真正的菩提乃至涅槃境界，如果心灵有所执著，就必然受到束缚。如《坛经》提倡“去来自由，心体无滞”（《坛经·般若品》）。用现在的话说，也就是最高层次的德是无意识的，而所有存在于意识层面的德，只能是低层次的。马祖企图坐禅成佛，南岳怀让便自拿瓦来磨。马祖得知是想将瓦磨成镜，便惑疑道：瓦怎么能磨成镜子？怀让随即开导：坐禅怎么能够成佛？正如车子不走，不打牛却打车。禅不在坐卧，佛并无定相。如果执著于坐相便



永远见不到大道。学坐佛等于扼杀了佛。应该于法无取舍、无执著。可见成佛也在于心悟,不在于形式的执著。在《道德经》看来,高层次的德,不仅在行为上无所施为,而且在心理上仍然无心施为,是一种无意识的行为,而低层次的德,不仅在行为上有所施为,且内心深处亦有心施为,很显然是一种有意识的行为。其实当德真正切入人们的潜意识乃至无意识状态,仍然不违背德的基本规范,才是真正的德,相反那些时刻将德作为一种装饰甚至伪装的人事实上没有德,甚至可能潜藏着大伪。《道德经》要求人们将德作为一种无意识行为的基础甚至动力,而不是作为一种意识活动的伴随物。可见《道德经》对人们加强自身德的修养的要求是很高的。但这并不意味着要求在意识领域完全放弃德,它要人们必须重视“积德”。这个“积德”不是一般意义上让人积德行善,主要是要求人们提早爱惜自身乃至民众的精力,早先遵循天地自然大道获得其支持。只要这样重视“积德”,就会无所不胜。如其所谓“重积德则无不克”(《道德经》第五十九章)。奚侗有这样的解释:“畜以治人,则民不劳;畜以治身,则精不亏。”<sup>①</sup>

二是德因普及范围而有不同效果。《道德经》将德作为修身之本,认为是推己及人,乃至遍及家庭、乡里、邦国甚至天下的基础。其德愈获得推广与普及,其发挥效用的影响面便愈大。用来修自身,其德便纯真;用来修家庭,其德便宽余;用来修乡里,其德便长久;用来修邦国,其德便丰厚;用来修天下,其德便普博。如依帛书本酌改第五十四章有谓:“修之身,其德乃真;修之家,其德乃余;修之乡,其德乃长;修之邦,其德乃丰;修之天下,其德乃博。”可见德因普及范围不同而效果有所不同:自身修道延年益寿而有真纯,家庭修道则全家和睦而有余庆,乡里修道则敬老爱幼而有久福,邦国修道则国泰民安而富裕,天下修道则淳朴和谐而广大。推己及人,由小见大,是有道之人推知修德者昌、失德者亡的自然规律的主要方法。孟子亦云:“推恩足以保四海,不推恩无以保妻子。古之人所以大过于人者无他焉,善推其所为而已矣。”(《孟子·梁惠王上》)

道生德畜、万物自化自然哲学智慧之根本精神就是平等不二的生命观。如第五章所谓:“天地不仁,以万物为刍狗”,是说天地、圣人对待万物与百

<sup>①</sup> 奚侗集解、方勇导读:《老子》,上海古籍出版社2007年版,第149页。

姓均不存偏私,而是任其自生自养。如奚侗所释:“老子以‘刍狗’喻自然人物,贵贱各因其用,生死自遂其性,不必有心,仁爱之也。”<sup>①</sup>庄子对此有这样的阐述:“大仁不仁”(《庄子·齐物论》)、“至仁无亲”(《庄子·庚桑楚》)。《道德经》第四十九章所谓:“善者吾善之,不善者吾亦善之,德善;信者吾信之,不信者吾亦信之,德信。”正如自然规律没有任何偏爱与偏袒一样,要获得善与信,就必须善待一切,信任一切。所以《道德经》第六十三章将“报怨以德”作为处理人与人之间关系的准则,而孔子却担心以德报怨,便无法报德,才改提“以直报怨,以德报德”(《论语·宪问》)。这就是因为《道德经》对德的要求更大度,甚至不能有分别之心。这种生命智慧与佛教经典有着极其相似的生命精神。如《坛经》所谓:“令一切众生,一切草木,有情无情,悉皆蒙润。百川众流,却入大海,合为一体;众生本性般若之智,亦复如是。”(《坛经·般若品》)《道德经》这一生命智慧的深层内涵是美丑、善恶、是非不二,如《道德经》第二章郭店竹简甲本所谓:“天下皆知美之为美也,恶已;皆知善,此其不善已。”《庄子》有所谓“不藏是非美恶”(《庄子·天地》)、“好恶者,德之失”(《庄子·刻意》)。这种平等不二的生命智慧才是中国生命智慧之精髓与灵魂。遗憾的是许多人终身致力于类似狭隘琐碎的知识追求,将斤斤计较于是非、善恶、美丑分别乃至达到所谓明察秋毫的小聪明、小智慧,误认为是真正的大聪明、大智慧,这就不可避免地陷入极大的迷误与愚蠢之中。事实上只有对事物之是非、善恶、美丑分别混沌沌沌,乃至认为是非、善恶、美丑不二,才能真正获得豁达自如、明白四达的大聪明、大智慧。如文子所谓:“人不小觉不大迷,不小惠不大愚。”(《文子·上德》)<sup>②</sup>《淮南子》也有所谓:“人不小学,不大迷;不小慧,不大愚。”(《淮南子·说林训》)

道生德畜、万物自化自然哲学智慧最具象征意义的典型形式是水。如第八章有所谓:“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。居善地,心善渊,与善仁,言善信,政善治,事善能,动善时。夫唯不争,故无尤。”最高层次的善像水一样。水善于便利万物而不相争,处在众人所厌恶

① 奚侗集解、方勇导读:《老子》,第12页。

② 王利器:《文子疏义》,中华书局2000年版。

的地方,所以接近于道。水作为善的最高境界的一种象征,起码具有了居处善于择地、心思善于深沉、施与善于仁爱、言谈善于守信、政务善于治理、处事善于尽能、动作善于顺时七种品质。《道德经》并不主张刻意追求德,但还提倡提早积德,不仅心理上无心施为,行为上无所施为,而且要便利万物却不与万物相争,甚至要善于谦卑处下,善于宽大包容,善于滋润畜养,善于明澈诚信,善于洗涤持平,善于随方就圆,善于应时而化。所有这一切的核心仍然是顺任万物的自然本性。只要人们提早积德,顺任自然本性,便利万物而不与其相争,就会受到自然规律的支持与帮助。这是《道德经》生命智慧的最基本内容。

道生德畜、万物自化自然哲学智慧所达到的最高境界是天地自然大道生成和养育万物,并不有所施为,甚至横加占有、把持与主宰,而只是让万物顺任自然本性,生生不绝,成成不穷而已。也就是告诫人们对待万物,应该尊贵这种天地自然无为自化的生命智慧,让万物自化而不见其事、不见其功。对此《道德经》第一章有所谓“道,可道,非常道”,《庄子》有“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说”(《庄子·知北游》),“言无言,终身言,未尝言;终身不言,未尝不言”(《庄子·寓言》)等论述。对于天地自然大道无言之美的认识,体现了中国共同的生命智慧,如孔子也有“四时行也,百物生焉,天何言哉”(《论语·阳货》)的体会,这与《坛经》所谓“本性自有般若之智,自用智慧常观照故,不假文字”(《坛经·般若品》)有着基本相同的生命智慧。正是这种天地自然“生而不有,为而不恃,长而不宰”之所谓“玄德”乃至所形成的无言之美,不仅是天地之所以能够长久的真正奥秘,同时也是生命智慧所能够达到的最高境界。

## 第二,治国:无为而无不治。

由于庄子尤其后世道家乃至道教重视养生哲学智慧的引导,使得人们总是认为《道德经》也基本上体现了这一倾向。其实《道德经》虽然在某种程度上重视无为自化的养生哲学智慧,而且也明确反对有所作为的政治理想,但并不一概否定社会责任和政治理想,而是将无为自化的自然哲学智慧恰到好处地与圣人之治联系起来,而且将圣人无为而治作为其政治哲学智慧的核心内容加以阐述,这种阐述占据了《道德经》的大部分篇幅,甚至是《道德经》生命智慧的主要内容之一。坚持天道与人事相通,用天地自然大

道来治国安天下,是《道德经》生命智慧的主要特征。《道德经》不但不反对圣人,而且对其大加赞赏,甚至作为其政治哲学智慧的代表而加以阐述。虽然王弼本第十九章有“绝圣弃智”的提法,但更早的郭店竹简甲本却作“绝智弃辩”,而王弼本与诸如第二、三等其他各章崇尚圣人的内容明显矛盾,所以《道德经》原本不但不反对圣人,反而极力提倡圣人的无为而治。这可能是《庄子》尤其外篇写作年代人们的一种篡改,因为倒是《庄子》“绝圣弃知,大盗乃止”(《庄子·胠篋》)之类的观点,明确表达了极力反对圣人的思想倾向。圣人之所以以无为而治作为治国安天下政治哲学智慧的核心内容,是因为这种政治哲学智慧最能够体现天地自然大道无为自化的生命智慧。

圣人是运用无为自化的自然哲学智慧来治国安天下,并且成为具有很高政治哲学智慧的成功典范与楷模。我们知道孔子主张中庸,而且通过“尊五美,屏四恶”具体描述了中庸之德。要求君子应该有“君子惠而不费,劳而不怨,欲而不贪,泰而不骄,威而不猛”“五美”,而力戒“不教而杀之谓之虐;不戒视成谓之暴;慢令致期谓之贼;犹之与人也,出纳之吝谓之有司”“四恶”(《论语·尧曰》)。其实《道德经》对圣人的中庸之德也是有具体描述的。认为方正却不割伤,锐利却不刺伤,直率却不放肆,光亮却不刺眼,是圣人中庸之德的具体表现。如第五十八章有云:“圣人方而不割,廉而不刿,直而不肆,光而不耀。”我们知道,仁政宽厚往往使民众淳朴,而苛政严酷常常使民众狡诈。祸与福相互转化没有穷尽。面对祸患,如果能够悔过自新,修道养德,就可能获取幸福,如越王之卧薪尝胆;如果面对幸福挥霍无度,飞扬跋扈,就会自遗其咎,如韩信之邀功请赏。其实世界上没有绝对的好事,也没有绝对的坏事。如果能够把坏事之中的有利因素发挥至极致,坏事就会变成好事;反之如果把好事之中的不利因素运用到极限,好事就会变成坏事。所以对有生命智慧的人来说,尤其没有绝对的好事与坏事。只要发挥了有利因素,坏事就是好事,如果暴露了不利因素,好事也就是坏事。正因为祸福相辅相成的,因此有道之人从来不绝对地看待任何事物,因而也不绝对地对待任何事物,守持中庸才是最富生命智慧的举措,同时也是治国安天下最基本的人格保障。正是由于这种人格保障,圣人之治国安天下才往往显示出丰富的政治哲学智慧。其具体内涵如下:

一是无为无事。在有所为与无所为之间,人们似乎更看好有为,而憎恶

无所作为,其实政治的最高境界是无为而治,其次是有为而治,再次是无为而乱,最次是有为而乱。无为而治,自己无所作为,而使万物各依其性,任性而作,自由发展,能够最大限度地调动所有事物自身的积极性;有为而治,虽然可能激发某些事物的积极性,但也有可能抑制乃至扼杀另外事物的积极性,只能促进部分事物的自由发展;无为而乱,放任事物自由发展,虽然可能导致暂时混乱,但通过事物自身调节最终可能形成新的自由存在与发展的秩序;有为而乱,因为任自我随心所欲,为所欲为,必然扼杀所有事物的积极性,导致事物的普遍萎缩与退化。这是因为无所作为,“生而弗有,为而弗恃,功成而弗居”,既是促成事物自由发展的重要手段,同时也是保护自我永久存在、促成自我自由发展的一种生命智慧。《道德经》第二章郭店简甲本有云:“是以圣人居无为之事,行不言之教,万物作而弗始也,为而弗恃也,成而弗居。”这是《道德经》政治哲学智慧的核心内容。如同佛教哲学、叔本华哲学主张欲望是一切痛苦的根源一样,老子也将抑制乃至禁绝足以诱发各种欲望的观念、行为和事物,作为消除混乱的主要手段。所以削弱心志并且虚静心灵,使民众既不产生欲念,也不发生行动,就成为治理之道了。其实人生的痛苦与快乐,主要的不在于人生本身,而在于人们对人生的自我体认与评价。体认为幸福,痛苦也会成为幸福;体认为痛苦,幸福也会变成痛苦。佛教哲学与叔本华哲学的缺憾在于使原本并不轻松的人生平白无故地增加了诸多痛苦与沉重,却并不能从根本上改变这种痛苦与沉重的事实。这是因为只要作为人而存在,就无法根本摆脱生老病死的羁绊。相形之下,罗素的快乐哲学虽然也不能从根本上解决人生问题,倒能使本来并不轻松的人生平添几分幸福与快乐,只是这种快乐哲学无法掩饰其肤浅的缺陷。《道德经》并不崇尚巧智与欲望,而主张顺其自然本性,不使本性受到各种欲望的压抑与扭曲而产生异化的生命智慧,倒是在庄子逍遥游式的自由解放哲学中得到充分发挥,而且正是在这种意义上与马克思异化理论以及自由解放理论有一定相通之处。只是马克思将私有财产作为导致劳动异化的根源,于是以废除私有财产作为获得解放与自由的根本途径,而《道德经》则将刺激与诱发人们产生占有私有财产的观念、行为与事物一并作为革除的对象。所以《道德经》将不推崇贤能,使民众不竞争;不看重难得财货,使民众不偷盗;不彰显诱发欲念的事物,使民众不迷乱,乃至虚静他们的心灵,

填实他们的肚腹,削弱人们的心志,强壮他们的筋骨。常使民众无智巧无欲望,使有智巧的人不胆敢也不造事,作为圣人之治的基本政治哲学智慧。如依帛书乙本改第三章所谓:“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹;弱其志,强其骨。恒使民无知无欲,使夫智不敢,弗为而已,则无不治。”第十二章主张:“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目,故去彼取此。”无为而无不治,不为而成,是《道德经》所追求的政治哲学智慧的最高境界。人们总是崇尚励精图治,乃至鞠躬尽瘁死而后已,乃至并不能够真正领悟无为的价值与意义,其实与无为相比,励精图治的缺憾确实是极为明显的,也许基督教《传道书》下面的论述可以帮助人们理解其深意:“有人用智慧、知识、灵巧所劳碌得来的,却要留给未曾劳碌的人为份。这也是虚空,也是大患。”<sup>①</sup>

与现代社会提倡通过外出观察、体验、实践获得关于人类社会与自然现象规律性认识的观点不同,《道德经》则提倡通过由知晓自己、家人、进而知晓天下所有人,通过知晓人道,乃至知晓天、地之道,从而实现第四十七章所云“圣人不行而知,不见而明,不为而成”的政治哲学境界。这是因为宇宙万物息息相通,有着某种普遍性与规律性。如果弄通一点就可以举一反三,发现宇宙的普遍规律。英国有诗歌道:“一花一世界,一沙一天国。君掌盛无边,刹那含永劫。”古印度《吠陀》有:“一切天生之物总起来就是我,在我之外任何其他东西都是不存在的。”孟子也有“尽其心者知其性,知其性者则知天矣”(《孟子·尽心上》)。朱熹也认为“心包万理,万理具于一心”<sup>②</sup>(《朱子语类》卷九)。通过对自身的观察体验推知社会乃至自然规律的方法,虽然与现代社会所主张的通过社会实践获得社会和自然规律的认识有所不同。但举一反三、触类旁通的生命智慧可以获得关于人、社会乃至宇宙的普遍规律,而注重社会实践却可能只是获得某一领域的特殊规律。《坛经》也有“心量广大,遍周法界。用即了了分明,应用便知一切。一切即一,一即一切”的说法(《坛经·般若品》)。因此,《道德经》特别推崇无为无事的

① 《旧约全书·传道书》第2章第21节。

② 《朱子语类》,黎靖德编,王星贤点校,中华书局1986年版。

政治哲学智慧。甚至认为治理天下经常无所事事,等到他有所事事,就不配治理天下了。如第四十八章“取天下常以无事,及其有事,不足以取天下”。有道之人治理国家,不是用来让民众有斤斤计较的智巧,而是让民众有混沌沌的愚朴。因为用智巧可以使民众机巧狡诈,精明于蝇头小利,而不用智巧治理国家,则能够使民众无知无欲,淳朴自然。只有经常地知晓是否使用智巧的两种不同治理方式,返其万物各为其己的本性,才能真正达到最为广大和谐的顺任自然境界。智巧是小聪明,而愚朴才是大智慧。所以真正的大智慧、大天才常常与一般所谓疯癫、愚蠢相提并论,而与一般所谓聪明伶俐分道扬镳。蒲伯有诗云:“大智与疯癫,诚如亲与邻;隔墙如纸薄,莫将畛域分。”所以依帛书本酌改《道德经》第六十五章主张:“以智治邦,邦之贼;不以智治邦,邦之德。恒知此两者亦稽式。恒知稽式,是谓玄德。”反对巧智是无为而治的关键内容,遗憾的是许多人总是将巧智当做智慧而大力提倡,这不仅使治国安天下显得困难重重,甚至适得其反。人们常常将《道德经》这种无为而治的政治智慧误认为愚民政策,其实世界上本来没有绝对的善恶、贵贱、贫富、祸福、美丑、是非区别,所有这些区别不过是人为设定的结果。如果引导人们致力于斤斤计较这些人为设定,貌似拥有了所谓智慧,这其实只是助长了人们的巧智,而且会引起各种不必要的纷争与矛盾,这其实是治理国家之大忌。第五十八章所云:“其政闷闷,其民淳淳;其政察察,其民缺缺。祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏。孰知其极?其无正。正复为奇,善复为妖。人之迷,其日固久!”见于斤斤计较善恶、是非、美丑之分别的各种祸患,《道德经》将无为自化作为治理国家的基本手段。依帛书本、竹简本酌改第五十七章:“以正治邦,以奇用兵,以无事取天下。吾何以知其然哉?夫天下多忌讳,而民弥贫;民多利器,而邦家滋昏;人多知巧,而奇物滋起;法物滋彰,而盗贼多有。是以圣人之言曰:我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富;我欲不欲而民自朴。”其实一切时代最有智慧的人总是赋予无为以及由此而赢得的闲暇以无限的价值,这其实并不仅仅是一种政治智慧,甚至是人类一切生命活动的目标。甚至可以说,幸福是由闲暇构成的。亚里士多德认为:“幸福存在于闲暇之中,我们是为了闲暇而忙碌。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,《亚里士多德全集》第八卷,第227页。

用清正治国,用奇诡用兵,用无为治天下,是有道之人的生命智慧。用兵奇诡,则战无不胜,因为如孙子所云“兵者,诡道也”(《孙子兵法·计篇》<sup>①</sup>)清静无为而治理天下,则民众自化、自正、自富、自朴。相反,如果提倡忌讳、利器、智巧、法物,则必然禁锢民众的创造力,扰乱民众的正常秩序,刺激民众的物质欲望。

二是无执无争。懂得道的人,常常因为崇尚清静无为,乃至能无为而无不为,因为对任何人物不加选取,乃至没有使任何人与物因此而遭到遗弃。因为有所作为,必有所选择,有所选择,必有舍弃;只有无所作为,才能不加选择,只有不加选择,才能不会有所舍弃。得道之人之所以能够如此,主要因为在他们看来,宇宙万物是没有高低贵贱的区别的。正因为没有区别,富贵与贫贱、美玉与瓦砾才一模一样。也只有将宇宙万物一视同仁,才能不因贵重而偏取,不为轻贱而舍弃,才能做到人无弃人、物无弃财。有道之人同时还因为清静无为,顺任自然,而能够做到人尽其才,物尽其用,这更是人无弃人、物无弃财的一种表现。真正具有生命智慧的圣人,应该尊重那些清静无为,能做到人无弃人、物无弃财的人,而且应该经常从那些乐于有所作为、对人与物均有所弃的人那里吸取教训。第二十七章有所谓:“善行,无辙迹;善言,无瑕疵;善数,不用筹策;善闭,无关键而不可开;善结,无绳约而不可解。是以圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物。是谓袭明。”可见治国安天下,不得有所施为。有所施为和执著,必然导致失败。这是因为事物的秉性各有不同。如果执著于任何一种施为,必定在成就某一秉性的同时,对对立的另外一种构成伤害。所以有道之人只能不造不作、无为无执,让事物各依其质、各顺其性,设法去除贪淫声色、奢求服饰饮食、贪图楼台亭榭等过度享乐之行为。如第二十九章有云:“为者败之,执者失之。故物或行或随,或嘘或吹,或强或羸,或载或隳。是以圣人去甚,去奢,去泰。”王弼这样阐释道:“圣人达自然之至(性),畅万物之情,故因而不为,顺而不施。除其所惑,故心不乱而物性自得之也。”<sup>②</sup>任何事物都有一个发生、发展,乃至壮大的过程,有道之人的生命智慧就在于防微杜渐,将问题解决在

① 《孙子兵法》,《十一家注孙子校理》,中华书局1999年版。

② 楼宇烈:《老子道德经注校释》,第77页。



萌芽状态,而且始终如一,谨慎如初;更在于清静淡泊,无所施为。因为有所施为与守持必定会造成失败与丧失的可能。只有无所施为与无所守持,才不会有失败与丧失。圣人无所施为,故而不失败,无所守持,故而没有丧失。处事的法则,是谨慎结束如同开始,就没有失败的事情。人们常常在接近成功的时候失败。因此圣人以没有欲望为欲望,不以难得的财货为贵重;以不学习为学习,修复众人的过失;能辅助万物的自然本性,而不敢施为。据竹简本、帛书本酌改第六十四章云:“为之者败之,执之者失之。是以圣人无为,故无败;无执,故无失。临事之纪,慎终如始,此无败事矣。人之败也,恒于其且成也败之。是以圣人欲不欲,不贵难得之货;学不学,复众人之所过;能辅万物之自然,而弗敢为。”所以顺任万物自然本性而不敢有所施为,才是这种生命智慧的真正精神。《坛经》也明确反对执著,如有所谓:“内外不挂,去来自由,能除执心,通达无碍。”(《坛经·般若品》)

圣人为人处事、治国安天下务必遵循的生命智慧是,必须善于处下,善于后退。这其实是欲上故下、欲前故后的迂回智慧。这种借助相反相成自然规律,欲进故退的迂回智慧,不仅能够出其不意地达到位居民众之上与民众之前的目的,同时还由于迂回而免除了民众的妒恨与不满。如第六十六章郭店竹简甲本“圣人之在民前也,以身后之。其在民上也,以言下之。其在民上也,民弗厚也;其在民前也,民弗害也。天下乐进而弗厌。以其不争也,故天下莫能与之争。”如果说,没有经过伪装的权力是赤裸裸的,是愚蠢而不道德的,那么老子的生命智慧在于巧妙地避免了这种权力欲望的赤裸裸以及由此而导致的反感。所以越是具有权力欲望的人,越不将这种欲望直言不讳地表白出来,而是尽可能伪装为绝大多数人的愿望或目的。《菜根谭》有云:“事事要留个有余不尽的意思,便造物不能忌我,鬼神不能损我。若业必求满,功必求盈者,不生内变,必找外忧。”<sup>①</sup>基督教经典甚至将这种生命智慧归结为上帝的意志,如《马太福音》有云:“你们中间谁为大,谁就要做你们的用人。凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高。”<sup>②</sup>《马可福音》也有:“你们中间,谁愿为大,就必做你们的用人;在你们中间,谁愿为

① 洪应明:《菜根谭》,第138页。

② 《新约全书·马太福音》第23章第11—12节。

首,就必做众人的仆人。”<sup>①</sup>《道德经》甚至提出通过付出而获得,借助谦卑而尊贵的生命智慧:“圣人不积,既以为人,己愈有;既以与人,己愈多。”(《道德经》第八十一章)如果人们能清醒认识这种相反相成的道理,严格克制自己,自甘处下,乐于奉献,就有可能赢得人们的更多支持与拥戴。第八十一章还概括道:“圣人之道,为而不争。”无欲无求,自然不会产生仇怨;之所以产生仇怨,就在于欲望的满足受阻或满足程度不尽如人意。如此一来,所有的调解势必会留下后遗症。尤其用刑罚来和解,只能使伤害的一方受到惩罚,这样以来又必然使受刑者产生怨恨。和解怨恨却不留下后遗症的最好办法是,虽然手持借据却并不要求其偿还。之所以手持借据是为了保持诚信,之所以不是为了索取偿还,是因为他淡泊无为、不分善恶、不求责于人。施而不求报,是和解仇怨而不留下余怨的最好办法,而无施求报则是必有余怨的根本原因。如依帛书本改第七十九章所云:“和大怨必有余怨,焉可以为善?是以圣人执左契而不以责于人。故有德司契,无德司彻。”遗憾的是现代社会如同税务官一样斤斤计较、无施求报者居多,而混沌是非,施而不求报如守持借据却不索报者甚少。最起码也应该记住基督教《箴言》所谓“指斥褻慢人的必受辱骂,责备恶人的必被玷污”<sup>②</sup>的教诲。

三是圣人无割无伤。老子所谓道,其实就是委屈与保全、弯曲与直正、低洼与盈满、破敝与崭新、缺少与丰富等矛盾的对立统一,就是他所倡导的“一”。如第二十二章有云:“圣人抱一为天下式。不自见故明,不自是故彰,不自伐故有功,不自矜故长。夫唯不争,故天下莫能与之争。”老子把守持这个“一”作为治国安天下的基本原则。尽管老子与黑格尔等人对此都有阐述。如同老子将“曲则全”等对立面的相互转化作为“道”一样,黑格尔也将其视为自然原则。他说:“如果事物或行动到了极端总要转化到它的反面。”<sup>③</sup>如政治方面,抽象的公正坚持到极端会转化为不公正,极端的无政府主义与极端的专制主义会相互转化;道德方面,太骄则折,太锐则缺;情感与心理方面,极端的痛苦与极端的快乐相互转化,如心情快乐会流出眼泪,

① 《新约全书·马可福音》第10章第43—44节。

② 《旧约全书·箴言》第9章第7节。

③ 黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第180页。

而最深刻的忧愁常借助苦笑显示出来。不同于黑格尔的是,老子能够将自然哲学智慧提升为生命智慧,乃至提出了全身之道。杜光庭总结道:“曲己顺物者不与物逆,物亦顺之。曲己全人,人必全之。不与物争,乃全身之道。”<sup>①</sup>现代社会崇尚竞争,甚至斗争,以为老子的委曲求全是一种消极退让的保生全身之术,其实这并不是完全彻底的绝对退让,而是欲进故退的生命智慧的体现。依竹简本、帛书本酌改第五十六章所谓:“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同。故不可得而亲,不可得而疏;不可得而利,不可得而害;不可得而贵,不可得而贱。故为天下贵。”圣人以守持一作为治国安天下的基本法则,可以有效堵塞欲念的入出门径,模糊价值的分别之心,消解关系的纷争之力,使人无欲无望,无是无非,无争无斗,则天下合乎正道而达玄妙之同。正是由于玄妙之同的关键在于没有亲与疏、利与害、贵与贱的分别,所以能够最大限度显示开阔大度的胸襟,往往受到人们的推崇。

将雄雌、荣辱、白黑即刚健与柔顺、光荣与耻辱、明白与糊涂融为一体,就能够回归到真朴无穷的自然本性状态。圣人用这个法则制御天下,则必然没有任何割伤。因为在他看来,所谓刚健与柔顺、光荣与耻辱、明白与糊涂等对立的方面,其实都是无须取舍裁割的。所以最高境界的治理是不治之治,是不张扬刚健也不偏守柔顺,不崇尚光荣也不蔑视耻辱,不追求明白也不丢弃糊涂,从而无所作为仅仅使天下回归恒常的自然本性的一种治理。现代社会尤其西方社会总是用对立的眼光看待世界,总是力求培养一种是非分明的价值观念、爱憎分明的思想立场,总是引导人们表彰什么而贬斥什么,崇尚什么而厌恶什么。其实世界上是没有绝对的真与假、善与恶、美与丑的。如一则寓言所说,骆驼能够轻而易举吃树上的叶子,羊却够不着;羊能够不费吹灰之力钻进小门吃园里的草,骆驼却进不去。可见骆驼与羊高矮有别,各有所长。不仅只有短,寸有所长,而且长处恰恰可能是短处,短处也可能是长处。唯其如此尊亲差异,不加取舍,不加分别是至关重要的。印度也有着类似生命智慧,如《薄伽梵歌》有云:“对待朋友、同伴和敌人,旁观者、中立者和仇人,亲友以及善人和恶人,他一视同仁,优异杰出。”(《薄伽

<sup>①</sup> 奚侗集解、方勇导读:《老子》,第56页。

梵歌》第六章)对《道德经》第二十八章“大制无割”，河上公如是解道：“圣人用之则以大道制御天下，无所伤割。”①《道德经》最富于政治哲学智慧的一句名言大概是第六十章：“治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”人们虽然十分熟悉，但并不是所有人都能够全面理解的。其关键在于不加取舍、不加搅扰。不加取舍，则所有民众均能有所得益；不加搅扰，则所有民众都能安居乐业。这正如煎小鱼，如河上公所释：“烹小鲜不去肠，不去鳞，不敢挠，恐其糜也。治国烦则下乱，治身烦则精散。”②《道德经》无为而治政治哲学智慧之底线就在于这种不加取舍乃至搅扰。而朝令夕改、政出多门则会使民众因为无所适从而陷入劳顿与混乱，这是与政治哲学智慧格格不入的。

人们总是以为《道德经》重视养生哲学智慧超过了强调政治哲学智慧，其实政治哲学智慧才是其更重要的生命智慧。至少与《庄子》比较起来，这种精神是十分明显的。《道德经》虽然重视养生哲学智慧，但它往往将其视为治国安天下者的基本条件。人们习惯上认为只有那些勇于为了国家利益献出自己肉体乃至生命的人，才能堪当治理国家的大任。在《道德经》看来，只有真正珍重自己身体乃至生命的人，才有可能珍重他人的身体乃至生命；只有珍爱自己乃至所有人身体和生命的人，才能堪当治理国家的大任。如据竹简本、帛书本酌改第十三章所谓：“故贵为身于为天下，若可以托天下；爱以身为天下，若可寄天下。”《道德经》并没有因此否认治国安天下的价值，而且较为系统地阐述了丰富的政治哲学智慧。倒是《庄子》却特别强调治身，而对治理国家则并不十分感兴趣：“道之真以治身者，其绪余以为国家，其土苴以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也，非所以完身养生也。”（《庄子·让王》）《道德经》第七十八章引用圣人言“受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王”，只是认为唯有那些能够承担起国家耻辱与灾难的人，才能成为国王，并没有进而推论出敢于牺牲自己生命的人就能够做国王的结论。因为无视自己生命价值的人，同样也会无视他人生命的

① 《老子道德经河上公章句》，王卡点校，中华书局1993年版，第115页。

② 《老子道德经河上公章句》，王卡点校，第235页。

价值,无视他人生命价值的人,是什么事情都敢于胆大妄为的。

佛教历来有佛祖说法四十九年而未说着一字,灭度一切众生而实无一众生被灭度的说法,《金刚经口诀》这样阐释道:“佛言,当发度脱一切众生心,度脱一切众生尽,得成佛已,不见得有一众生是我灭度者。何故?为除能所心也,除有众生心也,亦除我见心也。”(慧能《金刚经口诀》<sup>①</sup>)既然禅宗经典认为一切众生皆有如来智慧,只因执著妄想而不能证得,如果离开妄想,其清净本性就自然显露,那么实际上不是佛度众生,而是众生自度。这里所体现的佛祖无为而众生自度的生命智慧,与《道德经》圣人无为而万物自化的生命智慧是一脉相承的。其实孔子也不反对无为而治,只是对其可操作性存有疑虑,所以《论语》载有这样的感慨:“无为而治者其舜也欤!夫何为哉?恭己正南面而已矣”(《论语·卫灵公》)。可见在孔子看来,也许只有舜才能做到这样,其他是不可能的,既然不可能做到,于是才不加倡导。孔子的疑虑恰恰与老子本人“天下莫能知,莫能行”(《道德经》第七十章)的担心相吻合。

第三,摄生:同道同德,比于赤子。

养生哲学智慧是《道德经》生命智慧的又一主要内容。在《道德经》看来,不仅圣人之治国安天下应该遵从天地自然之道德,而尊生养生同样得遵从天地自然之道德。任何得与失,都是暂时的,既没有永远的得,也没有永远的失。谁认识并遵循这个自然规律,谁就能够得到天地自然之道德的支持,谁无视这个自然规律,力求获得永远的荣誉、地位、财富乃至永恒的生命等,谁就会受到惩罚。简而言之,合乎道的,道也会青睐它;不合乎道的,道也会抛弃它。如据帛书本酌改第二十三章“天地尚不能久,而况于人乎?故从事而道者同于道,德者同于德,失者同于失。同于德者,道亦德之;同于失者,道亦失之。”有德行的人,尊重天地自然运动变化的规律,知道有生必有死,有得必有失,于是并不固执于生与得,追求永远的生命与利益,则必然因为符合自然规律而得到道德的支持;相反,那些并不尊重这种自然规律的人,由于固执于生与得,贪求永远的生命与利益,必然受到道德的惩罚。可以说,有道德者必然得到天地自然规律的支持,丧失道德者必然受到天地自

<sup>①</sup> 慧能:《金刚经口诀》,明尧、明洁编校:《禅宗六代祖师传灯法本》。

然规律的惩罚。这与《周易》所谓“善不足，不足以成名。恶不积，不足以灭身。”（《周易·系辞传下》），以及“得道多助，失道寡助”等有着基本相同的生命智慧。

在《道德经》看来，柔弱是生命存在的标志，而坚强则是生命死亡的征兆。这是因为人活着柔软，死后筋韧僵硬。万物草木活着柔脆，死后枯槁。如依帛书本酌改第七十六章“人之生也柔弱，其死也筋仞坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故曰：坚强者死之徒也，柔弱者生之徒也。”这是《道德经》对生存与死亡两种生命形式的最基本认识，同时也是对天地自然生命规律的一种理性把握。《道德经》是比较重视尊生养生的基本哲学智慧的。而且常常将守柔弱而避坚强作为养生哲学智慧的基本精神。于是依竹简本、帛书本酌改第五十五章有所谓：“含德之厚者，比于赤子。蜂虿虺蛇弗螫，攫鸟猛兽弗搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而媵怒，精之至也。终日号而不嗁，和之至也。和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使气曰强。物壮则老，谓之不道，不道早已。”这是说含德之深厚，可比初生婴儿。蜂蝎虺蛇不刺蜇，鸷鸟猛兽不搏杀。骨软筋柔却拳握持牢固，不知道男女交合而小生殖器勃起，是因为精气充沛所致。整天哭号但不沙哑，是由于和气元气淳和所致。知晓淳和叫做恒常，知晓恒常叫做明达，贪生纵欲就会遭殃，任性使气就是逞强。物过分强壮则易衰老，这叫做不合乎道，不合乎道则早先死亡。既然柔弱是生命勃发的表现，而坚强是衰亡的前兆。婴儿为柔弱的典型，虽然筋骨柔弱，但德性谦和，柔和顺物，灵府洁白，没有分别，乃至精气充沛，元气淳和。倒是越早先纵情益生恒强、使气逞强，便越早先丧失虚静守柔、无思无虑的生命本性，越早先陷入强壮乃至因为强壮而衰亡。可见柔弱混沌是养生的秘笈，使气逞强是丧生的祸根。杜光庭有云：“含德必任气而柔弱，益生则使心而强梁。柔弱合于真常，强梁乖乎修炼。”<sup>①</sup>这是告诉人们守柔弱是遵循天地自然道德的体现，是养生哲学智慧的成功运用，而自恃强壮则是违背天地自然规律的表现，是不合乎道的，只能导致早衰乃至夭亡。

唯其如此，《道德经》第五十章依帛书本酌改根据生命的具体情形而划分为三种类型：“出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，而民生生，动皆

① 奚侗集解、方勇导读：《老子》，第138页。

之死地之十有三。夫何故也？以其生生也。盖闻善执生者，陆行不避兕虎，人军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故也？以其无死地焉。”在《道德经》看来，天生长寿、短寿、本来可以长寿但因厚自奉养而导致短寿者，分别占十分之三。天生长寿与短寿是身体素质等各方面客观因素造成的，属于自然原因，但那些过于注重厚自奉养乃至不能寿终正寝者，则不是由于自然原因而是因为人为因素导致夭亡的。所以《道德经》将无为自化的自然哲学智慧同样运用于养生，认为善于养生的人，并不是那些服食药饵以求长生反倒自寻死路的人，而是清静无为、顺任自然的人。王弼有这样的解释：“善摄生者，无以生为生，故无死地也。器之害者，莫甚乎[兵戈]；兽之害者，莫甚乎兕虎。而令兵戈无所容其锋刃，虎兕无所措其爪角，斯诚不以欲累其身者也，何死地之有乎！”<sup>①</sup>《道德经》明确指出清静无为的人是胜过厚生奉养的人：“夫唯无以生为者，是贤于贵生”（帛书《道德经》第七十七章，通行本第七十五章）。河上公这样解释道：“夫唯独无以生为务者，爵禄不干于意，财利不入于身，天子不得臣，诸侯不得使，则贤于贵生也。”<sup>②</sup>《道德经》之所以将清静无为作为养生哲学智慧的基本精神，这同样得益于《道德经》第七章所谓“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生”的自然哲学智慧的启发。所以真正善于养生的人，是那些“不自生”的人，“死而不亡”的人，而不是那些厚自奉养的贵生之人。可见，为了功名利禄而不惜牺牲自己身体健康的人，以及为了自己身体健康而不惜挖空心思的人，都是不遵守天地自然之道德的，是不足取的；只有那些清静无为、顺任自然、生不为己、死而不亡的人，才合乎天地自然规律，才是真正的有道之人。这是《道德经》养生哲学智慧的精髓。

既然人事与天道息息相通，那么，如果用爱惜来治理人事，则民众不耗财劳累；用爱惜来遵从天道，则自身精气不亏。因为爱惜可以使民众财产不费，自身精气不失。而爱惜之最为关键的是提前持续不断地累积德行，这样就可以无往而不胜，既能使国家保持长治久安，也能使自身延年益寿。据竹简本、帛书本酌改第五十九章有云：“治人事天，莫若嗇。夫为嗇，是以早

① 楼宇烈：《老子道德经注校释》，第135页。

② 《老子道德经河上公章句》，第290页。

服,早服谓之重积德,重积德则无不克,无不克则莫知其极,莫知其极可以有国,有国之母,可以长久。是谓深根固柢,长生久视之道也。”河上公对“深根固柢,长生久视之道”有这样的解释:“人能以气为根,以精为蒂,如树根不深则拔,果蒂不坚则落。言当深藏其气,固守其精,无使漏泄。深根固蒂者,乃长生久视之道。”<sup>①</sup>这是对《道德经》生命智慧的更具养生哲学意义的阐释。可以说正是由于《道德经》主张清静无为的养生哲学智慧,而反对厚自奉养的贵生行为,所以后世的养生哲学大体上将清静无为作为养生智慧的基本精神,而将劳神费气、挥霍无度,乃至厚自奉养等透支健康者看成轻生行为。《庄子》对此也有这样的阐述:“能尊生者,虽贵富不以养伤身,虽贫贱不以利累形。”(《庄子·让王》)《道德经》依帛书本酌改第四十六章有云:“罪莫大于可欲,祸莫大于不知足,咎莫憯于欲得。故知足之足,恒足矣。”孟子也主张:“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有不存焉者,寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣。”(《孟子·尽心下》)《遵生八笺》有云:“善养生者,清虚静泰,少思寡欲。知名位之伤德,故忽而不营,非欲而强禁也。识厚味之害性,故弃而不顾,非贪而后抑也。外物以累心不存,神气以守白独著。旷然无忧患,宁然无思虑。”<sup>②</sup>所以人们常常将笃信佛道作为养生之捷径,这是因为佛道有其超越生死羁绊而忘乎是非、善恶、美丑,乃至无所取舍、无所执著的生命智慧,以及由此而形成的清静无为、了无所得的豁达无滞的生命智慧。《薄伽梵歌》亦有:“摒弃对成果的执著,永远知足,无所依赖。”(《薄伽梵歌》第四章)只有心清净,才能生无量智慧,才能达到来去自由、没有障碍的自在解脱境界。如《顿悟入道要门论》卷上云:“无念为宗,妄心不起为旨。清净为体,智慧为用。”<sup>③</sup>

值得一提的是,《道德经》以自守柔弱的养生哲学智慧为基础,系统阐发了保身全生的诸多智慧。这些智慧虽然在一定意义上超出了单纯养生哲学的范畴,但由于归根结底仍属保存生命,所以仍可视为养生哲学智慧。大家知道,达尔文看好优胜劣汰,主张物竞天择、适者生存,但《道德经》似乎

① 《老子道德经河上公章句》,第231—232页。

② 高濂:《遵生八笺》,人民卫生出版社2007年版,第7页。

③ 《顿悟入道要门论》,浙江天台山国清寺影印本。



更愿意天道尚柔,弱者生存。达尔文将自然界生物进化的思想仅仅用来描述生物进化的规律,而老子则将从自然界体悟到的自然规律直接与人类生存实践联系起来,并提升为一种生命智慧,使其生命智慧最终关涉生存与死亡两种生命存在形式。人活着的时候筋韧,整个身体是柔活的,但死亡之后却变得僵硬;其他事物则活着的时候柔脆,死亡后却变得枯槁,如同建筑等往往坚强的垫在下面,而柔弱的东西放置在上面。于是《道德经》有第三十六章“柔弱胜刚强”与第七十八章“弱之胜强,柔之胜刚”的生命智慧。《道德经》将清静无为看成自守柔弱的思想基础。认为有道之人,常常能够深谙清静无为的生命智慧,当一个事物不断得到各种看似有利因素的支持而最大限度获得发展壮大的时候,就在强盛背后潜伏着物极必反的命运。其实懂得正确对待强大,乃至居安思危,正确把握个人、国家乃至天下命运,是至关重要的生命智慧。如释德清所云:“天下之物,势极必反。譬夫日之将昃,必盛赫;月之将缺,必极盈;灯之将灭,必炽明。斯皆物势之自然也。故固张者,歛之象也;固强者,弱之萌也;固兴者,废之机也;固与者,夺之兆也。”<sup>①</sup>所以越在强大的时候,越应该清醒意识到衰亡接踵而来的严峻性,越应该认识到自守柔弱的必要性。因为不加限制的迅速强盛与壮大,必然导致衰亡的早先到来。《道德经》据竹简本、帛书本酌改第十五章还细致描述了这种生命的七种表征:一是“豫乎其若冬涉川”,言唯恐行动招致自我伤害,进不敢行,退不敢先;二是“犹乎其若畏四邻”,言唯恐处事招致四邻伤害,而守持柔弱,不敢矜持;三是“俨乎其若客”,言唯恐自满招祸,而恭谦卑下,自卑敬人;四是“涣乎其若凌释”,言唯恐囤积肇祸,而自行损弊,不敢坚挺;五是“敦乎其若朴”,言唯恐聪慧招祸,而自我亏缺,守持拙朴;六是“混乎其若浊”,言唯恐清明招祸,而自甘浑浊,不敢自恃清高;七是“旷乎其若谷”,言唯恐自满招祸,而自行暴露缺憾,不敢自称贤能。《文子·上仁》有这样的发挥:“夫道,退故能先,守柔故能矜,自卑故能高人,自损故能坚实,自亏缺故盛全,处浊辱故新鲜,见不足故能贤。”尽管这种生命表征可能显得有些复杂,但其基本精神还是清静。《道德经》不仅将清静作为保持生命辉煌的基础,而且把它提升到天下正道的高度来阐述,如第四十五章云:

① 奚侗集解、方勇导读:《老子》,第93页。

“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。躁胜寒，静胜热。清静为天下正。”《道德经》第二十四章也还从反面批评了自我标榜的致命缺憾：“企者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。其在道也，曰余食赘形，物或恶之，故有道者不处。”具体来说，主要包括这些内容：

一是自后其身。《道德经》最为擅长的生命智慧就是从人们惯常思维的反面去思考问题，并有理有据地提出自己的生命智慧。人们总是喜欢争先恐后，甚至有落后就要挨打的观点，但《道德经》却从天地所以能够长久是因为“不自生”而得出了自后其身的生命智慧。在《道德经》看来，天地之所以能够长久存在，是因为它们从来没有为自己考虑，为自己的存在做什么事情，所以才长久存在。如第七章有：“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。”既然天地不为自己而运行，反倒赢得了长生，有道之人只要自外其身，退然无争，淡然无为，也必然能赢得欲进故退，乃至以退为进的效果。与这一生命智慧有关的就是“功遂身退”的生命智慧。一般人总是渴望成功，而且认定按劳分配、多劳多得、优劳优酬的法则，于是一旦获得成功，就自然而然地想到坐享其成。但成功者其实是最危险的，他不仅面临比失败者更严峻的接受人们认可的挑战，而且面临战胜自己功成名就而贪功自傲的心魔的困扰。因为一个人战胜自己的敌人并不难，难的是战胜自己。富贵本来就难以长久维持，又容易产生骄傲心理，这就更危险。为此《道德经》第九章有这样的警示：“金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功遂身退，天之道。”《道德经》于是特别提倡恬淡无为，生成畜养万物，却并不主宰占有的生命智慧，如据竹简本酌改第二章特别强调“作而弗始，为而弗恃，成而弗居”，而且一再从反面重申居功自傲，甚至抢占先锋是自寻死路，如第六十七章所谓“舍后且先，死矣”。

二是自甘处下。人们相信“水往低处流，人往高处走”是天经地义的，于是将攀援而上、步步高升看成十分顺理成章的事情。但《道德经》却从相反相成的角度得出了与众不同的结论。这就是江海正因为能够“善下”，才成为天下河流会聚的地方，乃至有“百谷王”之誉。唯其如此，一个人要得到人们的诚服与归附，最富于生命智慧的做法就是善处人下，越想位居人

上,就越应该自居人下。只有这样才能既避免人们的妒恨,又能够得到人们拥戴,甚至还能够得到自然规律的长久支持与推举。如据帛书本酌改第六十六章有:“圣人之欲上民,必以其言下之;其欲先民,必以其身后之。”

三是自守污浊。能够将自然规律应用到生存的领域,这是《道德经》生命智慧最为独特的特征。可以说世界上没有另外任何一部经典能够比《道德经》更好地做到这一点。飘风不终朝,骤雨不终日。这是我们十分清楚的自然现象,虽然俗话说“好景不长在,好花不常开”,但这只是说明人们生命的辉煌时期是有限的,并没有告诉我们应该如何才能尽可能保持生命的辉煌。事实上,任何人都不可能长久保持这种辉煌,这是大家都明白的。《道德经》第二十三章有这样的感慨:“天地尚不能久,而况于人乎?”但如果仅仅认识到这一层面,就不等于认同自生自灭了吗,那还有什么生命智慧呢?《道德经》生命智慧的可贵在于让人们在认识到这种不可能长久的自然规律的前提下,却告诉了人们尽可能保持长久存在的生命智慧。认为要保持尽可能长久的生命辉煌,最起码应该做到不自我标榜与彰显。如第二十二章就在“曲则全,枉则直,洼则盈,敝则新,少则得,多则惑”等自然规律的基础上提出了“不自见故明,不自是故彰,不自伐故有功,不自矜故长。夫唯不争,故天下莫能与之争”的生命智慧。更有甚者,应该深刻体悟盈必有亏、满必招损、锋锐必挫钝、清白必蒙垢的自然规律,务必小心谨慎,和光同尘,虚怀若谷,与时俱化,做到自甘亏缺甚至能自损盈满,自甘钝老甚至能自挫锋锐,自甘污浊甚至能自污其垢,这样才能尽可能保持生命的长久辉煌。《道德经》第九章告诉人们:既然“持而盈之,不如其已。揣而锐之,不可长保”,还不如主动而自觉地“挫其锐,解其纷,和其光,同其尘”(《道德经》第四章)。以上虽然主要是自我保护的生命智慧,但《道德经》的视野明显并不仅限于这些,由自我推及国家、天下,才是《道德经》生命智慧的根本精神。《道德经》虽然关注肉体生命的保持,但更重视精神生命的永恒,因为真正意义的永恒只能是精神,也只有精神生命才能达到真正永恒,如第三十三章所云“死而不亡者寿”。要达到精神生命的永恒,不可避免地涉及许多治国安天下的政治哲学智慧。因为这是精神生命得以永久的基础,同时也是自我保护的前提。

人们向来对道家的生命智慧存在误解,以为只是一些消极遁世、保生全

身的生命智慧。其实《道德经》是以表面反对智慧而实际提倡明白四达的大智慧的方式来完成对生命大智慧的高度把握与阐述的。虽然明确反对智慧,但所反对的仅仅是一般意义的智慧尤其机巧或巧智,对于广大无私、明白四达的生命大智慧是备加推崇和提倡的。而且所重点阐述的不仅是顺任自然的养生哲学,还有无为而治的政治哲学和无为自化的自然哲学智慧。尽管所有这些智慧的灵魂是无为,但这个无为并不是一般意义上的无所作为和无所事事,而是对事物本性的高度重视,是对事物自我创化的高度认同。而《论语》的生命智慧似乎更多地集中于人与人之间的社会伦理关系,主要体现为一种伦理智慧乃至政治哲学智慧,对自然哲学和养生哲学涉及很少。《道德经》虽然没有如僧肇一样明确主张诸如“般若无知论”,但其深得《易经》生命智慧之精髓,并进行了哲理化提升,同样具备了超乎一般智慧的最高生命智慧的精神实质,具有了与《易经》相媲美的中国最高生命智慧经典的历史地位。

## 第二节 《道德经》生命智慧阐释

阐释《道德经》生命智慧,主要以竹简本为主,参校帛书本和通行的王弼本,还吸收了楼宇烈《老子道德经注校释》、高明《帛书老子校注》、奚侗集解《老子》、陈鼓应《老子注释及评介》修订增补本等成果,在深入发掘中国反智论经典在反对作为巧智的小智慧的同时,充分阐发诸如“袭明”等生命大智慧,以期使读者通过经文阐释获得体悟自然大道、治国安邦和修身养性方面的诸多生命智慧。本节章后所列《道德经》是作者对照通行本、帛书本及竹简本校定而成的较为完整的一个版本。

### 第一章(45)<sup>①</sup>

道,可道,非恒道。名,可名,非恒名。无名,万物之始;有名,万物之母。

① 数字表示帛书本的章目,下同。

故恒无欲，以观其妙；恒有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

【校勘】“恒”，帛书均作“恒”，通行本作常，皆为避讳刘恒而改，故从帛书改之。通行本“无名”之后，是“天地之始”，而帛书均为“万物”，故从帛书。有在“无欲”、“有欲”之间断者，但帛书“欲”后均有“也”，故在“欲”后断句。

【译文】道，可以言说，不是恒常的道。名，可以称名，不是恒常的名。没有名称，是万物的起源；有名称，是万物的母体。所以经常消除欲望，来观察起源的奥妙；经常保持欲望，来观察母体的边际。起源与母体此两者，同一出处而名称不同，同样可以称为玄妙。玄妙之中有玄妙，是一切奥妙的由来。

【述论】主要阐述言语与概念的相对性，只能概括事物的粗略轮廓，而未能揭示微妙复杂的规律。庄子、王弼，以及康德、苏珊·朗格均有类似看法。《大乘起信论》序有“一切法不可说不可念，故名为真如”的说法。<sup>①</sup> 言语与名称常常只能概括可以用言语与概念概括的事物静止、粗略的共性，对于事物丰富复杂的差异性，则是无能为力的。人类只有消除欲望以及由此而引发的各种自我情感，才能达到客观理性地观察事物、体悟道的目的；否则往往会以自我的欲望、情感来观察事物、体察道，这样只能看到事物与道的轮廓、界域。玄妙是事物奥妙的共同特征。《金刚经》惯用这样的句式来表达相同的智慧：“佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。”（《金刚经》如法受持分第十三）真正的生命智慧或道或般若，都是不能用语言表达的，如禅宗有“本性自有般若之智，自用智慧常观照故，不假文字”（《坛经·般若品》）的说法。

## 第二章(46)

天下皆知美之为美，恶已；皆知善，斯不善矣。有无之相生也，难易之相成也，长短之相形也，高下之相盈也，音声之相和也，前后之相随也。是以圣人居无为之事，行不言之教，万物作而弗始也，为而弗恃也，成而弗居。夫唯

① 真谛译，高振农校释：《大乘起信论校释》，中华书局1992年版，第17页。

弗居，是以弗去。

【校勘】通行本“恶已”前有“斯”，“皆知善”后有“之为善”，“有无之相生也”诸句均无“之”与“也”，盈作倾，系避讳刘盈而改，从帛书改。帛书本“前后相随”之后有“恒也”。通行本“居”均作“处”，通行本“弗”除“功成而弗居”外均作“不”，且“弗始”为“不辞”，据帛书改。通行本“万物作而弗始”后有“生而弗有”，帛书本、竹简本无，语意似有重复，删。“成而弗居”，通行本作“功成而弗居”，帛书本作“成功而弗居”。郭店竹简甲本作：“天下皆知美之为美也，恶已；皆知善，此其不善已。有无之相生也，难易之相成也，长短之相形也，高下之相盈也，音声之相和也，先后之相随也。是以圣人居无为之事，行不言之教。万物作而弗始也，为而弗恃也，成而弗居。夫唯弗居也，是以弗去也。”

【译文】天下都知道美是美的，就丑了；都知道善是善的，就不善了。有与无相互生成，难与易相互促成，长与短相互形成，高与低相互呈现，音与声相互协和，前与后相互追随。圣人以无为处事，以不言施教，万物生成而不创始，作育而不矜恃，成功而不居功。正因为不居功，因此不失去。

【述论】人们总是将诸如美与丑、善与恶看成是矛盾对立的双方，其实二者常常是相对性的，并不是一般所认为的知道了美与善的标准，自然就会形成不美与不善的观念，而是所有人认定的美与善其实并不是真正的美与善，而且正因为所有人都认为美与善而更有可能完全成其为丑与恶。这是因为当所有人普遍认同一种美或善的时候，就有可能扼杀其他美与善，而且一种模式的美与善流行，势必会导致审美疲劳与伪善产生，而这一切事实上就导致了丑与恶的产生。对立双方是相互依存的，一方不存在，另一方同样不存在。美与善同样如此，是同丑与恶相比较而存在的。人们一般特别敌视敌方，其实敌方的存在，甚至比朋友的存在，更能促成我方的存在与发展。在有所为与无所为之间，人们一般看好有为，而憎恶无为，其实最高层次是无为而治，其次是有为而治，再次是无为而乱，最次有为而乱。无为而治，自己无所作为，而使万物各依其性，任性而作，自由发展，能够最大限度地调动所有事物的自身积极性；有为而治虽然可能激发某些事物的积极性，但是也有可能抑制乃至扼杀另外事物的积极性，只能促进部分事物的自由发展；无为而乱放任事物自由发展，虽然可能导致暂时混乱，但通过事物自身调节最

终可能形成新的自由存在与发展的秩序；有为而乱因为任自我随心所欲，为所欲为，必然扼杀所有事物的积极性，导致事物的普遍萎缩与退化。无所作为，“作而弗始也，为而弗恃也，功成而弗居”，既是促成事物自由发展的重要手段，同时也是保护自我永久存在、促成自我自由发展的一种生命智慧。也许真正的奥义还不是这些，而是诸如美与丑、善与恶、有与无等看似矛盾对立的双方根本上是平等不二的，如美即是丑，丑即是美。这才是最高境界的生命智慧。《薄伽梵歌》亦有所谓：“苦乐、得失、成败，对它们一视同仁。”（《薄伽梵歌》第二章）也正是这个平等不二，才是圣人“居无为之事，行不言之教”的真正理由，否则在道理上是难以讲通的。

### 第三章(47)

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。恒使民无知无欲，使夫智不敢，弗为而已，则无不治。

【校勘】“使民不乱”，通行本作“使民心不乱”；“恒使民无知无欲，使夫智不敢，弗为而已，则无不治”，通行本作“常使民无知无欲，使夫智者不敢为也，为无为，则无不治”。均依帛书本改。

【译文】不推崇贤能，使民众不竞争；不看重难得财货，使民众不偷盗；不彰显诱发欲念的事物，使民众不迷乱。因此圣人治理民众，虚静他们的心灵，填实他们的肚腹，削弱人们的心志，强壮他们的筋骨。常使民众无智巧无欲望，使有智巧的人不胆敢也不造事罢了，所以没有不得到治理的。

【述论】如同佛教哲学、叔本华哲学主张欲望是一切痛苦的根源一样，老子也将抑制乃至禁绝足以诱发各种欲望的观念、行为和事物，作为消除混乱的主要手段。所以削弱心志并且虚静心灵，使民众既不产生欲念，也不发生行动，就成为治理之道了。其实人生痛苦与快乐，不在于人生本身，而在于人们的认定。认定为幸福，痛苦也会成为幸福；认定为痛苦，幸福也会变成痛苦。佛教哲学与叔本华哲学的缺憾在于使原本并不轻松的人生平白无故地增加了诸多痛苦与沉重，却并不能从根本上改变这种沉重的事实。因为只要作为人而存在就无法真正摆脱生老病死的羁绊。相形之下，罗素的快乐哲学虽然也不能从根本上解决人生问题，倒使本来并不轻松的人生平

添了几分幸福与快乐,只是这种快乐哲学无法掩饰其肤浅的缺陷。老子的这种并不崇尚智慧与欲望的生命智慧得到庄子逍遥游哲学的充分发挥,使老子顺其自然本性,不使本性受到各种欲望的压抑和扭曲而产生异化的生命智慧获得了更加明确的自由解放精神。在这种意义上倒与马克思异化理论有着一定相似之处。马克思将私有财产作为导致劳动异化的根源,于是将废除私有财产作为解决异化问题,使人类活动解放的主要手段;老子则将刺激与诱发人们产生占有私有财产的观念、行为与事物一并作为革除的对象,似乎更为彻底。

#### 第四章(48)

道冲,而用之又弗盈。渊兮,似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。湛兮,似或存。吾不知谁之子,象帝之先。

【校勘】“又弗盈”,通行本作“或不盈”,依帛书本改。

【译文】道空虚无形,但作用又没有穷尽。渊深,像万物的宗主。钝挫锋锐,化解纷扰,调和光芒,混同俗尘。隐没无形,似乎又存在。我不知道是谁的后代,好像是造物主的祖先。

【述论】道隐无形而又实存,规律是无处不在,无时不有的,它隐没于宇宙万物之中,并且通过宇宙万物的特殊现象而获得显现,其作用又是盈满而没有边际的。道虽然深邃不测,卓然不群,但它能够自行消除卓越与特异而混同宇宙万物之中。这就为人们提供了这样的生命智慧:真正卓越的人,虽然有着超凡脱俗的本领与作用,但他从来不自我标榜,不标新立异,而是尽可能消除特异,韬光养晦,混同于普通民众之中。这是它获得力量的物质基础和精神源泉。此与乾卦之“潜龙勿用”同理。《菜根谭》有云:“杨修之躯见杀于曹操,以露己之长;韦诞之墓见伐于钟繇,以秘己之美也。故哲人多匿采以韬光,至人常逊美而公善。”<sup>①</sup>所以真正有智慧的伟人是从来也不敢藐视群众的力量的,而且常常混同于群众,恰到好处地利用群众的力量,并以此获得成功。杜光庭有云:“有道之士不介然标异,与众同也。”<sup>②</sup>

① 洪应明:《菜根谭》,第54页。

② 奚侗集解、方勇导读:《老子》,第9页。



## 第五章(49)

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多闻数穷，不如守于中。

【校勘】“多闻数穷”，通行本作“多言数穷”，依帛书本改。郭店竹简甲本作“天地之间，其犹橐籥欤？虚而不屈，动而愈出”。“不如守于中”，通行本无“于”，依帛书本加。

【译文】天地不仁爱，把万物当做刍狗；圣人不仁爱，把百姓当做刍狗。天地之间，不正如风箱吗？空虚却不穷竭，动作而风愈产出。博学多困穷，不如守持虚中之道。

【述论】大自然没有仁爱尤其偏爱之心，只是让宇宙万物自生自灭而已。圣人也仿效自然规律，无所仁爱乃至偏爱，只是让百姓自生自灭而已。自生自灭，表面看来，似乎有些残忍，甚至不近人情，但却能最大限度地让宇宙万物获得各任其性、自由发展的广阔空间，这是一种生命智慧。《薄伽梵歌》亦云：“我平等看待一切众生，既不憎恶，也不宠爱。”（《薄伽梵歌》第九章）只要无所作为，让宇宙万物全部顺任自然本性，就会如中间空虚的风箱产生更多的风一样，焕发出无穷无尽的生命活力与欣欣向荣的无限生机。虽然儒家与道家都崇尚广大悉备，但儒家则限于人事，只是“尊贤而容众、嘉善而矜不能”（《论语·子张》），有分别之心是肯定的，但道家则能够推及整个宇宙万物，所谓“天地不仁，以万物为刍狗”不仅打消了分别之心，而且推广到整个宇宙。真正的智慧是与博学多闻之知识没有关系的。不是博学多闻的知识成就生命智慧，恰恰是消除知识的困惑，保持虚静的心理，才能产生无穷无尽的生命智慧。如克里希那穆提所说：“发现不是在头脑里塞满知识的时候发生的，而是在知识缺席的时候；只有安静与空间，只有这样的状态下领悟与发现才会出现。”<sup>①</sup>智慧不是知识的延续，而是知识的中止，是排除了知识的困扰之后所达到的虚静心态所生成的。也就是禅宗所谓自识本心，发见自己的清净本心。儒家强调中庸也是显而易见的，《论语·子路》有云：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”老

① 克里希那穆提：《爱与思——生命的注释1》，范佳毅译，华东师范大学出版社2005年版，第257页。

子的“守中”思想,在《庄子·人间世》中被发挥为“养中”。其实无论西方哲学之主张二元对立的两边,与东方哲学之守持中道,只要有所执著,自然都并不是真正最具生命智慧的,因为两边因中而立,中因两边生。本若无两边,中从何而来?可见中道与两边是相因而立的。慧海禅师有云:“中道者病在中道,两边者病在二边。”(《顿悟入道要门论》卷下)可见二边与中道不二,才是真正的生命大智慧。

## 第六章(50)

谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地之根。绵绵若存,用之不勤。

【校勘】“谷神不死”,多家注释多有不同。似应在其中加点分开,即谷、神、不死,似谓道的三种不同特征。“天地之根”,通行本无“之”,依帛书本加。

【译文】虚怀处卑,变化莫测,永存不灭,这就叫做微妙的母性。微妙的母性之门,这就叫做天地的根源。绵绵不绝地存在着,作用无穷无尽。

【述论】道具有虚怀处卑、变化莫测、永存不灭等情状,道生天地万物却没有形迹,只能见其所化生的万物,不能见其赖以化生的生殖器官,但天地万物确实是从这里化生的,且绵绵不断,生生不息。所以显得玄而又玄,微妙幽深。道化生万物而不露痕迹,可以有这样的启示:一个人做一件好事并不难,难的是一辈子做好事,最难的是一辈子做好事却悄无声息、不露声色。一个人帮助一个人并不难,难的是帮所有的人,最难的是帮所有的人却悄无声息、不露声色。有人说,西方没有圣人,自从苏格拉底被处死后,使唯一可能成为圣人的人最终未能成其为圣人。其实圣人也应该有层次的区别,最高层次的圣人帮助所有人却不露形迹,如同没有帮助;低一层次的圣人是帮助所有人却能够使人见其形迹,最低层次的圣人是只帮助部分人却能见其形迹。而更低层次的俗人则仅仅帮助了某些人,却生怕别人不知晓。衡量圣人的标准主要是德行,而非言谈与议论。

## 第七章(51)

天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人退其身而身先,外其身而身存。不以其无私邪?故能成其私。

【校勘】“不以其无私邪”之“不”，通行本作“非”，依帛书本改。“退其身”之“退”，通行本作“后”。

【译文】天长地久，天地之所以能够长久，是因为它们不自求生存。因此圣人后退其身反而占先，置身度外反而保全自己。不因为他没有私欲吗？所以能够成就他的私欲。

【述论】天地之所以能够长久，是因为它从来不为自己着想。圣人仿效天地，从来不为自己着想，所以反倒成就了那些时时处处为自己着想的人永远无法得到的最大利益。生活经验告诉我们，那些并不经常为自我生计考虑的人，由于谋求更高层次的目标，反而轻而易举地解决了自己的生计问题，而且获得了比生计问题更加重要的利益；而那些时时处处为自我生计问题奔忙的人，却总是连自己的生计问题也无法得到很好的解决。孔子亦云：“见小利则大事不成。”（《论语·子路》）人们总是崇尚大公无私，其实真正的大公往往是大私。真可谓大公大私，大无大有。如《马太福音》有云：“你们中间谁为大，谁就要做你们的用人。凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”①《马可福音》也有：“你们中间，谁愿为大，就必做你们的用人；在你们中间，谁愿为首，就必做众人的仆人。”②《道德经》第八十一章还有：“圣人无积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。”《菜根谭》云：“处世让一步为高，退步即是进步的张本；待人宽一分是福，利人实利己的根基。”③这就是欲进故退、相反相成的生命智慧。《易经》始《损》卦甚至更加具体地阐述了这一生命智慧。

## 第八章(52)

上善若水。水善利万物而不争，居众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，予善天，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。

【校勘】“予善天”，通行本作“与善仁”，依帛书本改。

【译文】最高层次的善像水一样。水善于便利万物而不相争，处在众人

① 《新约全书·马太福音》第23章第11—12节。

② 《新约全书·马可福音》第10章第43—44节。

③ 洪应明：《菜根谭》，第136页。

所厌恶的地方,所以接近于道。居处善于择地,心思善于深沉,施予善于顺天,言谈善于守信,政务善于治理,处事善于尽能,动作善于顺时。正因为没有相争,所以没有咎怨。

**【述论】**最高层次的善如同水一样,具有居处潮湿卑下,心灵深藏若虚,施予不求所报,言谈守信至诚,政治无为自化,行事任其自然,动作与时俱化等特征。这同时也是上善之人的共同品格,其精神实质是便利万物,却自处卑下。这是儒家“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》)、“己欲立而立人,己欲达则达人”(《论语·雍也》)的思想所无法比拟的。是把困难与痛苦留给自己,而将快乐与幸福让给别人。也许苏辙的阐释能够帮助我们了解水的七种生命智慧:这就是:“避高趋下,未尝有所逆,善地也。空虚寂寞,深不可测,善渊也。利泽万物,施不求报,善仁也。圆必旋,方必折,塞必止,决必流,善信也。洗涤群秽,平准高下,善治也。遇物赋形,而不留于一,善能也。冬凝春冰,涸溢不失节,善时也。”<sup>①</sup>

## 第九章(53)

持而盈之,不若其已。揣而锐之,不可长保。金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎。功遂身退,天下之道。

**【校勘】**“不若其已”之“若”,帛书本作“如”。郭店竹简甲本作:“持而盈之,不不若已。湍而群之,不可长保也。金玉盈室,莫能守也。贵福[而]骄,自遗咎也。功遂身退,天下之道也。”

**【译文】**执持而使其盈满,不如停止。捶磨使其锐利,不可长久保持。金玉满堂,没有谁能够守住。富贵而骄横,自取祸患。功成隐退,才符合自然之道。

**【述论】**守持盈满,崭露锋芒,是人们习惯上最为理想的追求,甚至被许多人誉为自我价值获得实现的标志。其实正是这种自我价值的实现却孕育着危险与灾难。因为物极必反,盈满则亏,是自然界颠簸不破的规律。所以真正有智慧的人,并不是将自己的优势发挥至极致的人,而是谨慎且恰当地发挥特长的人。将优势发挥至极致的人必然招致妒忌与迫害,甚至往往成

<sup>①</sup> 苏辙:《道德真经注》,华东师范大学出版社2010年版。

为自己优势的牺牲品，乃至中岁夭折，反倒是那些平庸者却颐养天年，寿终正寝。“枪打出头鸟”、“出头的椽子先烂”等谚语都体现了这样的生命智慧。人们只知道一分耕耘，一分收获，岂不知有“功高而不赏”的道理。“狡兔死，走狗烹；飞鸟尽，良弓藏”，是历史上得到过无数次验证的事实，但当人们在论功受赏，尤其在功高盖主的时候，总是忘记了这一点，往往只有其中寥寥无几的真正智者才能体悟到这一点，并能做到适时行退。《易经》之《蛊》卦爻辞“不事王侯，高尚其事”，即是此理。这同样是历史对成功者的一种惩罚，同时也是大自然没有仁爱，“以万物以刍狗”（《道德经》第五章）的体现。尽管人们总是渴望成功，但造物主从来不肯睐甚至偏爱成功者。成功之后，成功者往往比失败者面临更加严峻的挑战与危险。自我保护是一种智慧，能够战胜敌人并不难，难的是战胜自己功成不退甚至贪功自傲的心魔。

## 第十章(54)

载营魄抱一，能毋离乎？专气致柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能毋疵乎？爱民治国，能毋以智乎？天门启阖，能为雌乎？明白四达，能毋以知乎？生之畜之，生而弗有，长而弗宰。是谓玄德。

【校勘】“能毋离乎”、“能毋疵乎”、“能毋以智乎”之“毋”，通行本作“无”，依帛书本改；“涤除玄览”之“涤除”，帛书本作“修”，意同；“能毋以智乎”，通行本作“能无知乎”，依帛书本改；“天门启阖，能为雌乎？明白四达，能毋以知乎”，通行本作“天门开阖，能无雌乎？明白四达，能无为乎”，“启”改“开”，为避讳汉景帝刘启改；“生而弗有，长而弗宰”之“弗”，通行本作“不”，依帛书本改，通行本两句之间有“为而不恃”，依帛书本删。

【译文】灵魂与体魄合一，能不分离吗？聚集精气以致柔和，能如婴儿吗？涤除杂念而深入观照，能没有瑕疵吗？爱民治国，能不用智巧吗？感官开合，能安静守柔吗？无所不知，能不用机巧吗？生育万物畜养万物，生育而不占有，畜长而不主宰，这就叫做深沉的德。

【述论】生命的存在以灵魂与肉体的合二为一为特征，但灵魂与肉体之间总是存在矛盾，维持肉体的存在总要耗费精神，而放纵精神欲念，总是耗损体力；不为肉体而耗费精神，才能结集精气；不为精神而耗费体力，才能达

到柔和。但人们总是以物累身,以欲害神。有感官而难以做到视而不见,听而不闻,食而不知其味;有思想而难以做到清洗心鉴,没有目的,没有欲望;有行动与智慧而难以做到不用机巧与智巧。所有这些都是人们获得生命最高智慧的障碍。而明白四达才是生命智慧之根本特征。《周易·系辞传》有所谓“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”,《华严经》有所谓:“智慧境界无有边际,究竟清净犹若虚空。”(《华严经》卷二十三)《禅观七门》亦云:“智慧门者,识了一切,名之为智;契达空源,名之为慧,故名智慧门。”<sup>①</sup>促成万物生长,周遍而不遗漏,也不占有甚或主宰,才是根治以上困惑的法宝。

### 第十一章(55)

三十辐共一毂,当其无,有车之用。埴埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用。故有之以为利,无之以为用。

【校勘】“凿户牖以为室”,帛书本无“以为室”。

【译文】三十根辐条会聚在一个轴毂,因中空才有车的功用。揉和黏土来做陶器,因中空而有器皿的功用。开凿门窗来建造房屋,因为中空而有房屋之功用。所以有带来利益,无形成功用。

【述论】轴毂、器皿和屋室,都是因为中间空无,才有了各自的功用。车毂、器皿和屋室如果中实,车就因无法转轴而不能行驶,器皿就因无法盛物而不能贮藏,屋室就因为无法住人而不能起居,于是就不再有车、器皿与屋室的功用。有之利与无之用,是相辅相成的。没有有之利是不会有无之用的,没有无之用是不会有有之利的。有之利使无之用成为可能,而无之用使有之利成为现实。是有与无、利与用二者相辅相成,才使某一事物只能是这一事物,而不能是另外的事物。比如没有墙壁、屋顶尤其门窗边框这些有,就不会成其为屋室;没有屋室墙壁、屋顶尤其门窗边框之中的无,就不会有屋室的功用。没有墙壁、屋顶尤其门窗边框,就是旷野或山洞,有墙壁、屋顶尤其门窗边框,但中间被杂物充满,就只能是贮藏室。在某种意义上墙壁、屋顶尤其门窗边框这些有,只是提供了成为屋室的可能性,并不能决定它必

① 《禅观七门》,明尧、明洁编校:《禅宗六代祖师传灯法本》。

然是屋室。真正决定这个建筑是屋室而不是贮藏室或马圈的根本,是这个建筑中间之无以及确实进住的人。建筑设计的成败在于恰当地安排有与无的比例与关系,而做一个有智慧的人的关键则是恰到好处地利用这个比例与关系。健壮身体之有与虚静精神之无的珠联璧合,才是成就智慧人生的根本。而且生命的创造与进化所依赖的归根结底就是这种有与无的关系。无是创造的本源,而有是创造的条件。

## 第十二章(56)

五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目,故去彼取此。

【校勘】帛书本语序有所不同,“五音令人耳聋,五味令人口爽”在“令人行妨”之后,且令均作“使”,意同。

【译文】五色使人眼睛失明,五音使人耳朵失聪,五味使人口味差失,纵情狩猎令人心性发狂,难得的财货使人行为不轨。因此圣人只求果腹而不求目眩,所以去除巧伪多欲选择简单清静。

【述论】放纵感官,寻求刺激,只能导致感官的钝化与败失,放纵肉体,寻求享乐,只能导致道德与行为的越轨与败坏。可见,纷杂、强烈、长久的过度诱惑与刺激,不仅导致感觉的钝化,而且导致道德与行为的败坏。虽然审美感觉是一种建立在生理快感基础上的心理反应,但长期的、强烈的快感刺激同样可能导致厌倦与疲劳。所以审美的日常生活化,尤其眼花缭乱的色彩,震耳欲聋的音乐,几乎同出一辙的片面寻求感官刺激的大众化、庸俗化、享乐化的审美风尚,并没有真正使人获得审美快感与享受,反倒更多地导致了审美疲劳。更为可怕的不仅是感官的钝化、趣味的庸俗化、思维的片面化,而且是道德行为的败坏。食求果腹,目无所求,看似十分容易,其实却是圣人之所以为圣人的一个标志。唯求果腹,代表了一种无知无欲的简单清静的圣人生活方式,而目求眩晕则象征了一种敲诈多欲的充满纷杂焦虑的庸人生活方式。更为重要的是《道德经》在这里系统阐述了养生的生命智慧。《黄帝内经素问》也通过正反两方面系统阐发了这一点:“上古之人,其知道者,法于阴阳,和于术数,饮食有节,起居有常,不妄作劳,故能形与神俱,而尽终其天年,度百岁乃去。今时之人不然也,以酒为浆,以妄为常,醉

以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也。”（《黄帝内经素问·上古天真论篇》）并且在此基础上系统阐述了恬淡无为，才是真正的养生之道：“圣人为无为之事，乐恬淡之能，从欲快志于虚无之守，故寿命无穷，与天地终，此圣人之治身也。”（《黄帝内经素问·阴阳应象大论篇》）《道德经》的这种生命智慧甚至在佛教生命智慧之中也得到了印证。佛教所追求的“究竟涅槃”境界，其实就是如《心经》所言，以“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界”等为特征的。

### 第十三章(57)

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，有何患？故贵为身于为天下，若可以托天下；爱以身为天下，若可寄天下。

【校勘】“及吾无身，有何患”，通行本后句为“吾有何患”，“故贵为身于为天下，若可以托天下；爱以身为天下，若可寄天下”，通行本作“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”依帛书本改。郭店竹简乙本作：“人宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱？宠为下也。得之若惊，失之若惊，是谓宠辱惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，或何[患，故贵以身]为天下，若可以托天下矣；爱以身为天下，若可以去天下矣。”可见通行本“托”与“寄”语序颠倒，不同于郭店竹简乙本，也不同于王弼本释文。

【译文】得宠与受辱都像受惊，重视大忧患如同重视身体。什么叫得宠与受辱像受惊？得宠是卑下的，得到如同受惊，失去如同受惊。什么叫重视大忧患如同重身体？我之所以有大忧患，是因为我有身体，等到我没有身体，还有什么忧患呢？所以重视身体超过天下，可以寄予天下；以身体为天下之最爱，可以委托天下。

【述论】哲学家历来鄙视肉体而重视灵魂，在西方如苏格拉底、柏拉图、黑格尔，直到费尔巴哈，尤其尼采才给予肉体以相当的重视，将肉体看成衡量一切事物的准绳。苏格拉底不仅认为“发生各种战争、革命、争斗的根本原因都只能归结于身体和身体的欲望”，乃至使人们成为“侍奉身体的奴



隶”，而且指出：“只有在我们死去以后，而非在今生，我们才能获得我们心中想要得到的智慧。如果有身体相伴就不可能有纯粹的知识。”<sup>①</sup>老子也认为人的一切忧患起源于肉体。人们为了维持身体的存在，得解决衣食住行性等最基本的物质生活问题，而仅仅这个问题就使绝大多数人终生为之疲于奔命，使其成其为人的属性不能圆满体现；虽然也有极少数人能不再为衣食住行性这些动物性生活而奔忙，但他们所显露的诸如自我实现、审美等需要仍然以身体生理与安全需要的满足为基础。而且许多人面临异化总是将满足于动物性机能作为快乐，反而将实现人自身的机能如各种高层次精神活动作为负担和痛苦。马克思对此有深刻认识。也正是由于身体对人们物质生活乃至精神生活的强大影响，致使一切属于所谓文明层面的文化仍然在很大程度上受制于身体，无论成功后的封赏，还是失败与犯罪后的惩罚，其实都是围绕身体而开展的，甚至帝王的尊贵与平民的卑贱也常常通过身体的包装及待遇而获得彰显。如果说神话故事在某种意义上体现了人类追求自由解放的希望，那么他们所崇拜的神灵许多情况下是以对羁绊身体以及由此引发之忧患的超越为特征的，他们无须吃饭，没有疾病，没有行走的负担，甚至完全出离生死的羁绊。但是，老子及道家更重视肉体，不仅提出了许多延年益寿、保身全生的思想与办法，而且将人对待身体的态度作为可否寄托天下的唯一标准。因为只有真正尊重身体乃至一切生命的人，才有可能顺任自然，无为而治。《庄子·在宥》有类似的表述。孔子同样十分欣赏，只是在他看来，除了舜之外，很少有人能够做得到，于是他才有这样的感慨：“无为而治者，其舜也与？复何为哉？恭己正南面而已矣。”（《论语·卫灵公》）老子重视身体的思想恰恰与佛教之禁欲形成鲜明对比，使老子生命智慧比佛教更加切实可行。人们常常推崇那些为了名利可以肆意损耗身体、践踏身体健康的人，甚至美其名曰“舍生忘死”，其实这些舍生忘死的人之中，确实有为了人民利益敢于牺牲自己生命的人，但也不乏名利之徒。热衷于为名利而轻易摧残身体甚至献出自己生命的人，同样也不会想到重视他人的身体。一个不重视自身乃至他人身体的人，同样也不会想到重视自身尤其他人乃至生物的生命。这样的人一旦掌握天下，必然鱼肉百姓，使生

<sup>①</sup> 柏拉图：《斐多篇》，《柏拉图全集》第1卷，王晓朝译，人民出版社2003年版，第64页。

灵涂炭,即使不是暴君,也必然是昏君。人们总是记得孟子舍生取义,却并不重视《孟子·告子》的这一智慧:“人之于身也,兼所爱。兼所爱,则兼所养也。无尺寸之肤不爱焉,则无尺寸之肤不养也。所以考其善与不善,岂有他哉?于己取之而已矣。体有贵贱,有大小。无以小害大,无以贱害贵。养其小者为小人,养其大者为君子。”

#### 第十四章(58)

视之不见,名曰微;听之不闻,名曰希;搏之不得,名曰夷。此三者,不可致诘,故混而为一。其上不皎,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。执今之道,以御今之有,以知古始,是谓道纪。

【校勘】“视之不见,名曰微;听之不闻,名曰希;搏之不得,名曰夷”,其中“不”,帛书本均为“弗”,且前有“而”,名后有“之”。“执今之道”,通行本作“执古之道”。“以知古始”,通行本作“能知古始”,依帛书本改。

【译文】看它却不能看到,称之为“微”;听它却不能听到,称之为“希”;摸它却不能摸到,称之为“夷”。这三者,不可思议,所以混沌而为一体。其上不光明,其下不昏暗,绵延不绝不可名状,还源于不可感知的物态。这叫做没有状态的状态,没有物体的表象,这就叫做惚恍。迎去不能见到它的源头,追随不能见到它的后尾。把握今天的道,来驾驭今天的事物,推知原初的道,这就叫做道的纪要。

【述论】道作为一种永恒的规律,超乎声色名相,没有可以用感官直接感知的色彩、声音和形体,无始无终,无法知晓起始与终结。唯其如此,道是不可以物比附,不可以言语表达的。人们只能通过把握今天的规律来驾驭今天的事物,并且借以推知规律的本源。关于本质规律乃至所谓正确概括规律的真理的认识,西方人是经过了漫长的认识过程的:起初认为本质规律是可以认识并且能够用语言概括的。继而认为人们对于本质规律的认识,只能是通过结果推断原因,通过现在追溯过去与预测未来,而结果是唯一的,但导致这一结果的原因却是多方面的。人们充其量只能把握可以把握甚至已经把握的极其微乎其微的原因,而不可能把握全部原因,也许被他忽略的恰恰可能是最重要的,因此所谓本质规律,既不能全面把握,又无法用

语言来表达的。后来又认识到本来就没有所谓本质规律,理所当然也就没有正确揭示本质规律的所谓真理,所有真理不过是人们出于意志的驱使而制造出来的美丽谎言,而不是所谓纯粹客观的本质规律。第一阶段的代表人物是亚里士多德,第二阶段的代表人物是恩格斯、韦伯,第三阶段是尼采、德里达等。老子并没有像尼采一样绝望地认定没有本质规律,也没有亚里士多德那样武断地认定可以认识、把握和表达规律。在老子看来,所谓本质规律是存在的,但并不直接锁定在可以直接感知的具体事物上面,人们可以通过现在来推断,但却无法全面把握和表达永恒而普遍的本质规律。因为本质规律若有若无,时隐时现,无始无终,甚至在人类出现以前乃至灭绝之后都客观存在。老子告诉人们认识事物本质规律的智慧,以及对待现有一切所谓真理的智慧,乃至今天所谓本质规律乃至真理,充其量只能是一种暂时性认识,并不是真正的终极真理。事实上截至目前一切所谓关于本质规律的认识,不过是一种盲人摸象;一切归之于所谓本质规律表述的真理,不过是痴人说梦而已。遗憾的是现代社会却正以考试等各种方式强化着这些暂时性认识,并且不断地将其神话为终极真理,这不仅扰乱了暂时性认识的表述者,也扰乱了所有的接受者,在使自己迷误的同时也不断地制造着他人的迷误。对此,《楞严经》也有明确的提醒:“暂得如是,非为圣证。不作圣心,名善境界。若作圣解,即受群邪。”(《楞严经》卷九)

## 第十五章(59)

古之善为士者,微妙玄达,深不可识。夫唯不可识,故强为之容:豫乎其若冬涉川,犹乎其若畏四邻,俨乎其若客,涣乎其若凌释,敦乎其若朴,混乎其若浊,旷乎其若谷。孰能浊以静之徐清,孰能安以动之徐生。保此道者不欲尚盈。夫唯不盈,是以能蔽而不成。

【校勘】“微妙玄达”之“达”,通行本作“通”,“豫乎其若冬涉川”以下七句,“乎”帛书本作“呵”,通行本第一句作“焉”,其余作“兮”,“若”前之“其”,通行本前两句无,后两句语序反;“孰能浊以静之徐清,孰能安以动之徐生”,帛书本均无“孰能”,通行本“动”前有“久”;“不欲尚盈”,通行本、帛书本无“尚”;“蔽而不成”,通行本“成”前有“新”。郭店竹简甲本作:“古之善为士者,必微溯玄达,深不可识,是以为之容。豫乎[其]若冬涉川,犹乎

其若畏四邻，严乎其若客，涣乎其若释，屯乎其若朴，沌乎其若浊。孰能浊以静者，将徐清。孰能安以动者，将徐生。保此道者不欲盈。”

【译文】古代善于做士的人，精妙深通，深邃而不能识察。正因为不能识察，所以勉强来形容他：迟疑审慎如冬天涉越河水，迟疑戒慎如畏惧四邻围攻，拘谨恭敬如做宾客，随和散淡如冻冰融化，敦厚质朴如未经雕琢的原木，混沌融洽如浑浊河水，豁达宽容如幽深山谷。谁能让动浊通过静止将慢慢变得清澈，让静止通过动荡将慢慢变得生动。持守这种道的人不想崇尚盈满。正因为不盈满，因此宁愿破敝而不圆成。

【述论】具有最高生命智慧的人有七种表征：一是“豫乎其若冬涉川”，言唯恐行动招致自我伤害，进不敢行，退不敢先；二是“犹乎其若畏四邻”，言唯恐处事招致四邻伤害，守持柔弱，不敢矜持；三是“俨乎其若客”，言唯恐自满招祸，恭谦卑下，自卑敬人；四是“涣乎其若凌释”，言唯恐囤积肇祸，自行损弊，不敢坚挺；五是“敦乎其若朴”，言唯恐聪慧招祸，自我亏缺，守持拙朴；六是“混兮其若浊”，言唯恐清明招祸，而自甘浑浊，不敢自恃清高；七是“旷兮其若谷”，言唯恐自满招祸，自行暴露缺憾，不敢自称贤能。《文子·上仁》有这样的发挥：“夫道，退故能先，守柔故能矜，自卑故能高人，自损故能坚实，自亏缺故盛全，处浊辱故新鲜，见不足故能贤。”盈极则亏，亏极则盈。损极则益，益极则损。动极必静，静极必动。真正有生命智慧的人一定能够做到小心谨慎，和光同尘，虚怀若谷，与时俱化。为使生命显出生机与活力的奥秘，是宁愿抱残守缺而不愿守持圆满，这才是生命智慧的真正精髓。在达尔文看来，自然界的运行规律是物竞天择、适者生存，或者说优胜劣汰，但在老子看来则似乎是天道尚柔、弱者生存。按帛书《要》篇记载，孔子读《易经》至于损、益两卦，未尝不废书而叹：损益之道，不可不审察，吉凶之门也。按《说苑·敬慎》所载：孔子这是有感于“自损者益，自益者缺”的道理。

## 第十六章(60)

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命常也，知常明也。不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，殁身不殆。

【校勘】通行本“复”前无“其”，“常也”、“明也”，通行本分别为“曰常”、“曰明”。依帛书本改。郭店竹简甲本作：“至虚，恒也。守中，笃也。万物旁作，居以须复也。天道员员，各复其根。”

【译文】达到虚无的极致，守住清静的顶点，万物竞相生长，我以此观察循环往复的规律。万物纷繁复杂，各自复归其本原。回归本原叫做清静，清静叫做复归本性。复归本性是永恒规律，知道永恒规律是明智。不知道永恒规律，肆意妄为，有凶险。知道永恒规律就通达包容，通达包容就坦然公平，坦然公平就周全普遍，周全普遍就合乎自然规律，合乎自然规律就符合道，符合道就长久，终身没有危险。

【述论】守持虚静的极点，就能够透过纷纭复杂的事物，看到尽管宇宙万物不免于茂盛与凋零、生与死的循环往复，但毕竟存在着一种自然法则，任凭宇宙万物茂盛与凋零、生与死，它都不生不死，永恒不变。这个自然法则就是我们今天所说的自然规律。自然规律是无所不容、没有偏私、周遍公道的。人们仅仅将把握自然界一切事物运动变化的永恒规律，作为认识事物的终极目的，老子则把它与人类自身的命运联系起来，认为知道自然规律，顺应自然规律，就不会有憾惜与危险；不知道自然规律，违背自然规律，肆意妄为，就会招致凶险与祸害。因为不尊重自然规律，必然有所偏爱，有所偏害，有所取舍，将不能体现周遍公道的自然法则。不能用周遍公道的态度对待自我，就会导致自我的片面发展，乃至成为具有人格缺陷的单向度的人；不能用周遍公道的态度看待其他人，必然招致朋友的怨愤与离弃，以及敌人的仇视与报复；不能用周遍公道的态度对待自然界其他生物，就必然导致某些生物的灭绝、生态平衡的破坏，以及环境的恶化。而所有这些最终必然导致人类自身的灾难与毁灭。《易经·系辞传上》之“曲成万物而不遗”和《坛经·自序品》之“其性不二”，都揭示了这种生命智慧。遗憾的是近年来许多人并不重视周遍公道的自然法则，而片面崇尚科学，有取有舍，乃至造成惨重损失。“致虚极，守静笃”本身又是证得生命智慧而达化境的一种人生态度。慧海禅师《顿悟入道要门论》卷上云：“学人为心无染故，妄念不生，我人心灭，毕竟清净。以清净故，能生无量知见。”禅宗甚至将这种人生态度完全世俗化，慧海禅师有所谓“饥来吃饭，困来即眠”，这似乎是极其寻常的事情，是所有人都能做到的，但其实不然，许多人正是如其所说“吃饭

时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较”。（《五灯会元》卷三）

## 第十七章(61)

太上，下知有之；其次，亲誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足，安有不信。悠兮，其贵言，成事遂功，而百姓曰：“我自然。”

【校勘】“亲誉之”，通行本“誉”前有“而”，帛书本、竹简本均无。“信不足，安有不信”，通行本作“信不足焉，有不信焉”。“成事遂功”，通行本作“功成事遂”，帛书本作“成功遂事”。通行本“百姓”前无“而”。依竹简本、帛书本改。郭店竹简丙本作：“太上，下知有之。其次，亲誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足，安有不信。犹乎其贵言也。成事遂功，而百姓曰我自然也。”

【译文】最上等的君王，民众只知道有他；次一等的，民众亲附赞誉他；再次一等的，民众畏惧他；最次一等的，民众轻侮他。诚信不够，民众便不信任。静默无为，尤慎发号施令，事情成就，功业遂意，民众说：“我自己如此。”

【述论】领导者是有层次的。最高层次的，无为自化，民众只知道有他；次一层次的，施行仁义，民众必然亲附而赞誉他；再次一层次的，施行刑罚，民众势必畏惧他；最低层次的，政令多诈，民众只能欺侮他。事实确实如此：最高层次的领导者崇尚清静无为，行不言之教，尤忌发号施令，只是让下属顺任本性，自由发展，所以下属总觉得自己就是成就功业的主体。最低层次的领导者，好大喜功，朝令夕改，政出多门，必然显得诚信不够却欺诈有余，下属迫于烦杂政令，只能在疲于奔命的同时，敷衍了事、勉强应付，或迎合领导瞒天过海、虚报浮夸，以达邀功请赏的目的，这其实就助长了欺诈轻侮的风气。推崇清静无为者，自己虽然无所事事，悠闲自得，却由于有效激发了下属的工作积极性，乃至使每一下属都能以主人公态度投入工作，于是往往政绩显著；相反，好大喜功者虽则处心积虑于政绩工程乃至形象工程，但因为急于求成，不仅使自己心力憔悴，而且使下属因为无所适从，疲于应付而丧失了工作积极性，这样不仅不能有效调动下属的积极性，反而打击了他们的积极性，并且助长了浮夸之风，必然政绩平平，遗患无穷。一句话，清静无为的领导往往因为能够使所有人的力量得到最大限度发挥而政绩突出；急

于求成者却因为无法调动甚至扼杀下属积极性而政绩平平。这一领导智慧在历史上得到过无数次引证,是值得汲取的。

## 第十八章(62)

故大道废,安有仁义;智慧出,安有大伪;六亲不和,安有孝慈;国家昏乱,安有贞臣。

【校勘】通行本“大道”前无“故”,“有”前无“安”或“案”,竹简本、帛书本“有”前均有“安”或“案”,通行本“贞臣”作忠臣,竹简本、帛书本分别作“贞”、“正”。郭店竹简本丙作:“故大道废,安有仁义。六亲不和,安有孝慈。邦家昏乱,安有正臣。”均依竹简本、帛书本改。

【译文】大道废除,于是有仁义;智巧出现,于是有大伪;六亲不和,于是有孝慈;国家昏乱,于是有忠臣。

【述论】在达尔文看来,自然界的运行规律是物竞天择、适者生存,但在老子看来则似乎是物尚依存,相互彰显,共生共灭。大道与仁义,智巧与大伪,不和与孝慈,昏乱与忠臣,是相辅相成、共生共灭的。大道流行,人人仁义而不知仁义为何,自然没有仁义与不仁义之别;等到大道废除,绝大多数人奸诈狡猾的时候,少部分人才因为仁义而彰显出来。当社会以仁义施行天下的时候,巧智便应运而生,正因为人们不再自守拙愚,少部分大伪之人才从巧智中显露出来。家庭和睦,人人都孝慈,自然无所谓孝慈与忤逆;只有家庭不和,绝大多数忤逆不孝,没有忍让之心,少部分人的孝慈才显现出来。政治清明,人人都忠心耿耿,自然无所谓忠与奸;只有国家昏乱,奸臣当道,少部分才因秉公办事,舍身求法而成为声名显赫的忠臣。可见,所谓仁义、大伪、孝慈、忠臣,其实都是因为道废、德衰、亲亡、国乱而造成的。是忤逆造就了孝子,是奸臣造就了忠臣。孝子因为忤逆而成为孝子,忠臣因为奸臣而成为忠臣。没有忤逆就不会有孝子,没有奸臣则不会有忠臣。王弼有云:“甚美之名,生于大恶,所谓美恶同门。”<sup>①</sup>这与雨果所谓美丑对举原则似乎有着相似之处。雨果认为:“丑就在美的旁边,畸形靠近着优美,粗俗藏

① 楼宇烈:《老子道法经校释》,第43页。

在崇高的背后,恶与善并存,黑暗与光明相共。”<sup>①</sup>但雨果是不可能上升到善恶不二的境界的。这是因为雨果是认同美丑二元的,而真心的智慧,即般若智慧是无所分别、无所取舍,乃至无形无相、无实无虚、不垢不净、不生不灭的。而美丑二元的认识,其实就是智巧、巧辩,是建立在有所分别与取舍的基础之上的,是善恶二分的。这里虽然表面上是在反对分别之智慧,实际上却在提倡不加分别乃至分别与不分别平等不二的真正智慧,因为分别是无分别,无分别是无别,这才是平等不二之精义。

### 第十九章(63)

绝智弃辩,民利百倍;绝巧弃利,盗贼亡有;绝伪弃诈,民复孝慈。三言以为辩不足,或命之或呼属:视素保朴,少私寡欲,绝学无忧。

【校勘】“绝智弃辩,民利百倍;绝巧弃利,盗贼亡有;绝伪弃诈,民复孝慈”,通行本、帛书本作“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有”。“三言以为辩不足,或命之或呼属”,通行本作“此三者,以为文不足,故令有所属”,帛书本作“此三者也,以为文未足,故令之有所属”,“视素保朴”,通行本、帛书本作“见素抱朴”。郭店竹简甲本作:“绝智弃辩,民利百倍。绝巧弃利,盗贼亡有。绝伪弃诈,民复孝慈。三言以为辩不足,或命之或呼属。视素保朴,少私寡欲。”“绝孚无忧”,通行本在第二十章之首。郭店竹简乙本作:“绝学无憂”。均从郭店竹简本。

【译文】弃绝巧智与善辩,民众才能获得百倍利益;弃绝机巧与利润,盗贼才能消失;弃绝伪善与狡诈,民众才能恢复孝顺与慈爱。用这三方面加以分辨是不够的。有的要命令,有的要叮嘱:彰显本色才能保持质朴,减少私欲才能削弱欲望,弃绝学问才能没有忧患。

【述论】人们总是将智辩、巧利、伪诈等看成生存的技巧,认为巧智和巧辩可以瞒天过海,获得利益,但不知道信誉即利益。其实巧智与善辩只能获得一时的小利益,不能获得长远的大利益,而信誉乃至诚信才能持久地获得最大利益。人们只知道机巧与利润可以带来生活的安逸与稳定,其实机巧

<sup>①</sup> 雨果:《〈克伦威尔〉序》,见任蕻甫、胡经之主编:《西方文艺理论名著选编》中,北京大学出版社1986年版,第127页。



与利润所带来的安逸和稳定是极其有限的,反倒因为刺激了人们的欲望,助长了某些投机取巧、不劳而获的心态,乃至导致了盗贼的铤而走险、为虎作伥。人们总是用伪善与狡诈维系着自身的生存秩序,但正是因为伪善与狡诈的横行霸道,反而导致了人们对孝顺与慈爱的冷淡与失望,致使伪善与狡诈成为社会的主流风气。这些生存技巧虽然在极其短视的范围内可能为人们带来实惠,但长远来看是弊大于利的。事实上人类确实是为了自己的文明成果付出了惨重代价的,最起码使人们就范于物质和精神需求的诱惑,乃至丧失了生命的最大自由。人类的一切文明似乎都是与生命本性相违背的,都是以束缚乃至扼杀这种本性为代价的。尼采在《文明及其缺憾》之中对此也有精辟论述。如果显露自己的不二本性,就自然不会有巧智、善辩与愚昧、木讷的分别;如果人们不再有巧智、善辩与愚昧、木讷的分别,也就自然会彰显出自己的自然本性,赢得生命的自由这一最大最根本的利益。如果人们减少私欲,不再以机巧与利润作为追求,就自然会消除盗贼这些影响社会秩序乃至生活质量的因素;如果人们弃绝机巧与利润,不再利欲熏心,就自然会减少私欲,乃至因此而获得生命的最大自由与解放。可见,放弃人类自身生命本性的自然显现,却将本性之外的其他事物作为终生追求的目标,是导致人类陷入焦虑与困惑等一切问题的症结所在。正是由于人们不彰显本色,用智辩武装自己,不减少私念,用巧利来刺激欲望,不弃绝学问,以伪诈作为保护自己,才最终遏制了人们质朴本性的自然显露,才使人们因为无法满足日益膨胀的物质欲望而陷于无穷无尽的困惑之中,才使人们在追求日益琐碎、无聊学问的过程中迷失了生命的本性,导致了日益严重的焦虑与忧患。尽管与生命的自由与解放这一终极目的比较起来,所有的智慧、私利乃至学问都是无足挂齿的。但是人们总是在追求诸如智慧、利益、知识的过程之中丧失了自己的生命自由与解放。所以老子将“见素”、“少私”和“绝学”作为解除束缚赢得生命自由与解放的根本手段。慧能也将见性看成是成佛道的主要途径,而不是将追求福田、诵读佛经作为获得生命大智慧的手段。这其实是一脉相承的。《易经》贲卦爻辞“白贲,无咎”,也是“视素保朴”的意思。中国的不幸之一是要么无视知识,要么迷信知识,近年来迷信知识甚至有些登峰造极,乃至将诸如文凭、学位等知识附加物一并作为知识崇拜。这其实都是极其不明智的。我们不能崇尚无知,但是也不能迷信知

识。崇尚无知显然是愚蠢之极的,但是迷信知识也并不聪明,如《奥义书》所谓:“那些崇尚无知的人,陷入蔽目的黑暗;那些热衷于知识的人,陷入更深的黑暗。”(《奥义书·大森林奥义书》)①亚里士多德所谓“对知识的享受比对知识的探索更为快乐”②显然是有一定道理的。但知识乃至智慧的负面效果也确实极为明显,甚至《传道书》亦云:“多有智慧,就多有愁烦;加增知识的,就加增忧伤。”③

## 第二十章(64)

唯与阿,相去几何?美与恶,相去若何?人之所畏,亦不可以不畏。荒兮,其未央哉!众人熙熙,如享太牢,如春登台。我独泊兮,其未兆,如婴儿之未孩。儻儻兮,若无所归。众人皆有余,而我独若遗。我愚人之心也哉,沌沌兮!俗人昭昭,我独昏昏。俗人察察,我独闷闷。澹兮,其若海;颺兮,若无止。众人皆有以,而我独顽以鄙。我独异于人,而贵食母。

【校勘】“唯与阿,相去几何?美与恶,相去若何”,通行本“与”前有“之”,帛书本“相去”前有“其”;“人之所畏,亦不可以不畏”后句,通行本作“不可不畏”,帛书乙本作“亦不可以不畏人”。郭店竹简乙本作:“唯与阿,相去几何?美与丑,相去何若?人之所畏,亦不可以不畏。”对照通行本、帛书本,依竹简本删。“荒兮”以下诸句,帛书本“兮”作“呵”,均从通行本。“独顽以鄙”之“以”,通行本作“似”,王弼注文为“且”,依帛书本改为“以”。

【译文】唯诺与呵斥,相差多少?美好与丑恶,相距多少?人所畏惧的,也不能不畏惧。辽远啊没有尽头!众人兴高采烈,如享太牢盛宴,又如春登楼台。唯独我泊然宁静,未喜形于色,像婴儿没有学会笑。形色疲惫啊,如没有归宿。众人都踌躇满志,唯独我若有所失。我真是愚人的心肠啊,混沌无知!俗人都明明白白,唯独我浑浑噩噩;俗人都斤斤计较,唯独我糊糊涂涂。淡泊宁静啊,如同大海;逍遥飘逸啊,如若没有止境。众人都有所作为,唯独我愚顽而鄙陋。我独与众人不同,以守道为贵。

① 《奥义书》，黄宝生译，商务印书馆2010年版。

② 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，《亚里士多德全集》第8卷，第227页。

③ 《旧约全书·传道书》第1章第18节。

【述论】接受奉承表扬与承受呵斥批评，拥有美好与存有丑恶，敬畏别人与受别人敬畏，其实对每个人的生命本性而言，都是无所谓的，一模一样的，毫无差别的。因为奉承与呵斥、表扬与批评、敬畏与被敬畏，其实都会随着时过境迁而变得无足轻重，甚至由于人们的淡忘乃至死亡而显得一模一样。即使所谓美好与丑恶，其实都是暂时的，终会随着时间的推移而化为子虚乌有。既然造物主创造了这样两种不同的事物，那说明造物主对他们是一视同仁的。而对造物主一视同仁的事物，要人为地区别出是非、优劣、利弊，显然是人类的一种自欺欺人而已。这其实与庄子齐物论乃至禅宗善恶、美丑、是非不二的思想是一脉相承的。古罗马哲学家玛克斯·奥勒留在其《沉思录》中也有类似阐述：“一个人对于苦痛与享乐，死亡与生命，美誉与恶谤，以及一切宇宙自然同等看待的东西，若是不能同等看待，他明显是不虔敬。”<sup>①</sup>也许禅宗更为透彻，如希迁有所谓“凡圣齐同”（《五灯会元》卷五），如慧忠禅师所谓“善恶都莫思量，自然得见佛性”。<sup>②</sup>（《祖堂集》卷三）甚至将善恶不二作为证得生命大智慧的标志。既然自然界的道允许所有对立面的存在，人们实际上就不必对此做到明察秋毫，斤斤计较。实际上斤斤计较于这些烦琐事物的充其量只是一些庸人，只有这些庸人才对此“昭昭”、“察察”。真正具有生命智慧的人，只是顺应自然规律，“昏昏”、“闷闷”而已。如庄子所谓“大知闲闲，小知间间”（《庄子·齐物论》）。成玄英有这样的发挥：“夫智慧宽丈之人，率性虚淡，无是无非；小知狭劣之人，性灵偏促，有取有舍。”（《庄子！齐物论》成玄英疏）也许《圆觉经》的阐述最为透彻，有云：“得念失念，无非解脱。成法破法，皆名涅槃。智慧愚痴，通为般若。”（《圆觉经》卷上）<sup>③</sup>阿 Q 对城里人将长凳称为条凳，煎鱼用葱丝，有自己明确的认识和态度，但这并不证明他就是一个具有智慧的人，恰恰表明他只能是一个愚昧的人。有智慧的人，静守自然之道即生命的本性，没有智慧的人则违背自然本性而向外追逐虚无缥缈的是非曲直、荣辱得失。

① 奥勒留：《沉思录》，天津教育出版社 2008 年版，第 111 页。

② 静筠二禅师编撰：《祖堂集》上，中华书局 2007 年版。

③ 《圆觉经》，河北禅学研究所编：《禅宗七经》，第 30 页。

## 第二十一章(65)

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。

【校勘】“道之为物”，帛书本作“道之物”；“其中有精”，帛书本作“请”同“情”；“自今及古”，通行本作“自古及今”；“以阅众甫”，帛书本作“以顺众父”。除“自今及古”句从帛书本，其他从通行本。

【译文】大德的容态，唯独遵从道。道形态化为物，恍恍惚惚。惚惚恍恍，其中有表象；恍恍惚惚，其中有实物；深远暗昧，其中有实质；实质十分真实，又可信验。从今天上溯到古代，其名字没有丢弃，用来顺循万物的本始。我凭什么知道万物本始的情状的？就凭这些。

【述论】大德之人，只遵循道。如何遵循道？这里告诉了我们认知事物规律的智慧：尽管规律形之于物，恍惚不定，难以捉摸，但任何事物作为一种存在，毕竟有表象、实存乃至本质。只要我们从目前的物象顺循实存，从实存顺循深奥模糊但真实可信的本质，就能从本质顺循到制约事物变化发展的规律。我们知道，现象、物质与本质之间虽然存在必然的本质联系，但事物及其现象并不直接呈现规律，甚至存在着偶然性因素。正是由于任何事物，既存在着现象与本质相统一的情形，也存在并不统一甚至相互矛盾的情形，这就使人们对事物本质规律的认识陷于困境。只有那些能够透过丰富复杂、变化莫测的现象，正确地抓住事物本质的人，才是事物规律的真正发现者。黑格尔《小逻辑》有云：“当我们一提到本质时，我们便将本质与存在加以区别，而认存在为直接的东西，与本质比较看来，只是一假象。但这种假象并非空无所有，完全无物，而是一种被扬弃的存在。”<sup>①</sup>这里所谓假象即是现象，也就是老子所谓“象”，存在就是老子所谓“物”，他所谓本质就是老子之“道”。

## 第二十二章(67)

曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人执一为天

① 黑格尔：《小逻辑》，第242页。

下牧。不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故能长。夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓曲则全者，岂虚言哉！诚全归之。

【校勘】“圣人执一为天下牧”，通行本作“圣人抱一为天下式”。“不自矜故能长”，通行本无“能”。“诚全归之”，通行本“归”前有“而”。均依帛书本改。

【译文】委曲才能保全，弯曲才能直正，低洼才能盈满，破敝才能崭新，缺少才能获得，多获才得困惑。因此圣人守持一作为天下的治理法则。不自恃己见所以明达，不自以为是所以彰显，不自我夸耀所以有功，不自我尊大所以能居长。正因为不相争，所以天下没有谁能与他相争。古代所谓委屈才能保全的话，难道是空话！确实全部归结于它。

【述论】委曲与保全、弯曲与直正、低洼与盈满、破敝与崭新、缺少与丰富等看似对立的双方，其实是“一”，这就是老子所谓道。守持这个“一”就是治理天下的普遍法则与自然规律。这似乎就是现在所谓对立统一规律，老子与黑格尔等人对此都有阐述。如同老子将“曲则全”等对立面的相互转化作为“道”一样，黑格尔《小逻辑》也将其视为自然原则：如果事物或行动到了极端总要转化到它的反面。如政治方面，抽象的公正坚持到极端会转化为不公正，极端的无政府主义与极端的专制主义会相互转化；道德方面，太骄则折，太锐则缺；情感与心理方面，极端的痛苦与极端的快乐相互转化，如心情快乐会流出眼泪，而最深刻的忧愁常借助苦笑显示出来。不同于黑格尔的是，老子能够将自然规律这一哲学智慧提升为生命智慧，乃至从委曲与保全、弯曲与直正、低洼与盈满、破敝与崭新、缺少与丰富是一不是二的高度，提出“执一”之道。这明显有些类似于禅宗所谓佛法是一不是二的说法。现代社会崇尚竞争乃至斗争，以为老子这是委曲求全、消极退让的保生全身之术，其实这并不仅不是完全彻底的绝对退让，是欲进故退的生命智慧的高度概括。如杜光庭总结道：“曲己顺物者不与物逆，物亦顺之。曲己全人，人必全之。不与物争，乃全身之道也。”<sup>①</sup>更是一种不取不舍、明白四达的生命大智慧。正因为诸如委曲与保全、弯曲与直正、低洼与盈满、破敝与崭新、缺少与丰富等看似对立的双方其实是一而不是二，所以才真正没有必

① 转引自奚侗集解、方勇导读：《老子》，第56页。

要去争，乃至因为不争而“天下莫能与之争”。

## 第二十三章(68)

希言自然。飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此？天地尚不能久，而况于人乎？故从事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦德之；同于失者，道亦失之。

【校勘】通行本“飘风”前有“故”，“孰为此”后有“者”、“天地”，均依帛书本删；“从事而道者”之“而”，通行本作“于”，依帛书本改。“失者，同于失”之后，通行本为“同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。信不足焉，有不信焉”。依帛书本删改。

【译文】少行言教，自依本来的样子。狂风不能持续一早晨，暴雨不能持续一整天。谁使狂风暴雨如此？天地尚且不能持久，更何况人呢？所以做事情而合乎道的与道协同，合乎德的与德和同，合乎失的与失合同。与德和同的，道也得到他；与失合同的，道也失去他。

【述论】天、地、人乃至一切自然现象，没有能够永远持续存在的。所以做事情应该遵循这个道：任何得与失，都是暂时的，既没有永远的得，也没有永远的失。谁认识到这个道，并且遵循这个道，谁就能够得到道德支持；谁无视这个道，力求获得永远的荣誉、地位、财富乃至永恒的生命等，谁就会受到道德惩罚。简而言之，合乎道的，道也会青睐他；不合乎道的，道也会抛弃他。有德行的人，尊重自然的运动变化规律，知道有生必有死，有得必有失，于是并不固执于生与得，追求永远的生命与利益，则必然因为符合自然规律而得到道的支持；相反，那些并不尊重这种自然规律的人，由于固执于生与得，贪求永远的生命与利益，必然受到道的惩罚。可以说，有德者必然得到道的支持，失德者必然受到道的惩罚。这与《周易》所谓“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”（《周易·坤文言》），以及“多行不义必自毙”等有着基本相同的生命智慧。俗话说“穷没根，富没苗。”意思是财富也只是暂时的一种存在，穷是不会辈辈遗传的，而富也绝不会代代相续。但生活中，有人总是通过一个人的出身与家境来判断他一辈子的贫穷与富裕，也有人总是力图持续保存他的财富与地位，没有一个皇帝不像秦始皇一样祈求他的皇位能够代代相续的，但没有一个皇帝能够永远地保持帝位，秦朝到秦

二世也就被灭亡了。禅宗也总是告诫人们不得有所执著,否则就无法证得自性即是不二之性,不二之性即是佛的生命智慧。《坛经》有所谓“能除执心,通达无碍”(《坛经·般若品》)。

## 第二十四章(66)

企者不立,跨者不行,自见者不明,自是者不彰,自伐者无功,自矜者不长。其在道也,曰余食赘形,物或恶之,故有道者不处。

【校勘】“有道者不居”,帛书作“有欲者弗居”。从通行本。

【译文】踮脚的人不能稳立,跨越的人不能行进,自恃己见的人不能明达,自以为是的人不能彰显,自我夸耀的人不能有功,自我尊大的人不能居长。从道来看,叫做残羹赘疣,人们大抵厌恶它,所以有道的人不做这些。

【述论】自逞己见者反而不明,自以为是者反而不彰,自我炫耀者反而无功,自我尊大者反而不得尊重。这实际上类似于孔子所谓“欲速则不达”(《论语·子路》),是说自恃甚高,欲抬高自己的人反而适得其反。如臧克家所说:“把名字刻入石头的,名字比尸首烂得更早”,“他活着为了多数人更好活的人,群众把他抬举得很高,很高”。类似欲抬高自己而踮脚站立,想快速行走而跨越前行的“自见”、“自是”、“自伐”、“自矜”之举,实则只是一些自恃甚高之徒的旁门小计,如同弃置的剩饭、多余的赘疣,是为真正有生命智慧的人所不足挂齿的。现代社会却总是有人将这些短视行为看成一种生存智慧。这只能博得一些小聪明的暂时成功。如同《易经》强调谦下的重要性一样,禅宗也强调内心谦下是功,有所谓“若轻一切人,吾我不断,即自无功德”(《坛经·决疑品》)。

## 第二十五章(69)

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,王亦大。国中有四大焉,王居一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。

【校勘】“独立而不改”,帛书本无“而”,“周行而不殆”,帛书本无,依通行本。“可以为天地母”,通行本为“天下母”,依帛书本改。“国中有四大”

之“国”，通行本作“域”，竹简本句末有“焉”；“王居一焉”，帛书本、通行本句前有“而”，通行本“一”前有“其”。郭店竹简甲本作：“天大，地大，道大，王亦大。国中有四大焉，王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”依竹简本改。其中“王亦大”，有些版本作“人亦大”，以为老子率先肯定了人自身的价值，并与后文“人法地”一致，但竹简本、帛书本、通行本乃至王弼注、河上公注均为“王”，故从诸本。

【译文】有一种物质浑然而成，在天地之前就存在。没有声音没有形状，独自存在而不改变，循环运行而不停止，可以做天地的母体。我不知道它的名字，取字叫做道，勉强为它取名叫做大。大是说周流不息，周流不息是说遥远无际，遥远无际是说复返本原。所以道大，天大，地大，王也大。国中有四大，而王占其中之一。人取法地，地取法天，天取法道，道取法自己生成的样子。

【述论】所有哲学，无论其体系如何庞大完备，其理论基石必然是某种自造的概念，这种概念常常既不能准确揭示本质，也不能准确阐释内涵，因此也不能被轻易证实与证伪。这正是哲学智慧的终极特征。道即是如此。道同样并不是对先天地而浑然生成的无声无形、独立不改、周行不殆东西的准确命名。它在空间上无边无际，周遍不遗，在时间上无始无终，生生不息，是无处不在，无时不有的。这里为我们提供了认识宇宙的智慧，一是即使道也只是为了表述方便而强行命名的，并不能准确体现那个东西的所有特性。其实所有概念都是如此，只有老子肯定了这一点。二是人只能通过遵循地，乃至天、道，而道也不是终极真理，其所遵循的是自然。因此取法自然才是生命智慧的精髓。人应该取法自然，作为人主的王更应该取法自然，乃至顺任自然。其实作“王亦大”和“人亦大”之最大区别也许正在于前者强调取法自然，而后者鼓吹以人为本。遗憾的是现代社会过分强调生产力，总是以征服和利用自然作为衡量人自身发展的标准，这是人类自尊盲目膨胀的产物。西方之征服自然与中国之取法自然比较起来，显然中国更有生命智慧。

## 第二十六章(70)

重为轻根，静为躁君。是以君子终日行不离辎重。虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻于天下？轻则失本，躁则失君。



【校勘】“君子终日行”，通行本作“圣人”，“虽有荣观，燕处超然”，帛书本作“虽有环官，燕处则昭若”；“以身轻于天下”，通行本无“于”，依帛书本改。

【译文】贵重是轻贱的根本，静定是躁动的统帅。因此君子整天行走不离开载重的车辆。虽然有荣华的楼台亭榭，退居仍超然自得。怎么万乘之国主却把身体看得比天下更轻贱？轻贱就丧失根本，躁动就丧失统帅。

【论述】珍重身体是治理天下的根本，保持内心清静是克制行为躁动的主宰。体悟到道的君子往往将身体看得比天下更重，因为身体得到治理才有可能达到天下的治理，而治理身体的根本在于保持清静的心理状态，只有这样才能从根本上克服治理天下时的盲目冒进。我们知道，治理身体与治理天下存在相通之处，身体治则天下治，如《左传·昭公二十五年》有所谓“宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然”，“先王之济五味，和五声也，以平其心，成其政”。但现代社会许多人似乎并不看重身体，乃至将功名利禄看得比身体更重要，儒家在这方面较为突出。《庄子·让王》对此也有批评：“道之真以治身，其续余以为国家，其土直以治天下。由此观之，帝王之功，圣人之余事也。非所以完身养生也。今世俗之君子，多危身弃生以殉物，岂不悲哉！”鞠躬尽瘁，死而后已，自然值得敬仰，但“贵以身于为天下，若可以托天下；爱以身为天下，若可以寄天下”（《庄子·在宥》），同样应该记取。因为一个轻贱自己身体的人，同样可能轻贱别人的身体，乃至所有生物的生命，甚至可能异常残暴。

## 第二十七章(71)

善行，无辙迹；善言，无瑕谪；善数，不用筹策；善闭，无关楗而不可开；善结，无绳约而不可解。是以圣人恒善救人，故无弃人；恒善救物，故无弃物。是谓袭明。故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷。是谓要妙。

【校勘】“善行”、“善言”、“善数”、“善闭”、“善结”诸句，帛书本均有“者”，如“善行者”等，从通行本。“恒善救物”诸句之“恒”，通行本因讳刘恒名改“常”，依帛书本改。帛书本以下各句为“恒善救人，而无弃人，物无弃财”，“善人者”、“不善人者”分别作“善人”、“不善人”，从通行本。

**【译文】**善于行走的,没有痕迹;善于言谈的,没有过失;善于计算的,不用筹码;善于关闭的,不用栓门却不能开;善于捆绑的,不用绳索却不能解。因此圣人经常善于救助人,所以没有抛弃的人;经常善于救助物,所以没有废弃的物。这就叫做因袭明道。所以善人是不善人的老师,不善人,是善人的资产。不尊重老师,不爱惜资材,即使有巧智也会大迷惑。这就是精要的奥秘。

**【述论】**作战贵在“不战而屈人之兵”,为道贵在“无为而无不为”。懂得道的人,常常因为崇尚清静无为、乃至能无为而无不为,因为对任何事物不加选取,乃至没有使任何事物遭到遗弃。因为有所作为,必有所选择,有所选择,必有所舍弃;只有无所作为,才能不加选择,只有不加选择,才能不会有所舍弃。得道之人之所以能如此,主要因为在他们看来,宇宙万物没有高低贵贱的区别。正因为没有区别,所以富贵与贫贱、美玉与瓦砾才平等不二。也只有将宇宙万物一视同仁,才能不因贵重而偏取,不为轻贱而舍弃,才能做到“人无弃人,物无弃财”。有道之人同时还因为清静无为、顺任自然,而能做到人尽其才、物尽其用。这也是“人无弃人,物无弃财”的一种功用。可见老子反对智慧,是因为这些智慧本质上只是一种巧智,是以对事物的条分缕析、有取有舍为特征的,而真正的大智慧应该是不加分析、不加取舍的,这就是所谓“袭明”,这个“袭明”其实就是善与恶、美与丑“尽皆不取舍,不亦染著”的般若智慧(《坛经·般若品》)。《薄伽梵歌》亦云:“无论敌人朋友,无论荣誉耻辱,无论冷热苦乐,一视同仁不执著。”(《薄伽梵歌》第十二章)真正有生命智慧的人,应该尊重那些清静无为乃至能做到“人无弃人,物无弃财”的老师,也应该经常从那些乐于有所作为,乃至人与物均有所弃的人那里吸取教训。这就是将无所取舍的善人与有所取舍的不善人一视同仁,这才是生命智慧的最高境界,这既是“袭明”的精义,同时也是般若智慧的真谛。

## 第二十八章(72)

知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,恒德不离。恒德不离,复归于婴儿。知其荣,守其辱,为天下谷。为天下谷,恒德乃足。恒德乃足,复归于朴。知其白,守其黑,为天下式。为天下式,恒德不忒。恒德不忒,复归于无

极。朴散则为器，圣人用则为官长。夫大制无割。

【校勘】“溪”，通行本作“谿”；“恒”，通行本讳名改“常”，无第二句“恒德不离”；通行本“知其白”至“复归于无极”诸句在“知其荣”之前；“圣人用则为官长”，帛书本“用”后有“之”；“夫大制无割”，通行本作“故大制不割”。依帛书本改。

【译文】知道雄强，守持雌柔，做天下的溪涧。做天下的溪涧，恒常之德不离散。恒常之德不离散，就又回归婴儿的状态。知道尊荣，守持卑辱，做天下的川谷。做天下的川谷，恒常之德就完足。恒常之德完足，就又回归真朴的状态。知道明达，守持蒙昧，做天下的准则。做天下的准则，恒常之德就不差失。恒常之德不差失，就又回归无穷的原始境界。真朴分散就形成器物，圣人用则成为百官之首长，大治没有分割。

【述论】将雄雌、荣辱、白黑即刚健与柔顺、光荣与耻辱、明白与糊涂融为一体，就能够回归到真朴无穷的自然本性状态。圣人用这个法则制御天下，则必然没有任何割伤。因为所谓刚健与柔顺、光荣与耻辱、明白与糊涂等对立的方面，其实都是无须取舍裁割的。所以最高境界的治理是不治之治，是不张扬刚健也不偏守柔顺，不崇尚光荣也不蔑视耻辱，不追求明白也不丢弃糊涂，从而无所作为仅仅使天下回归恒常的自然本性。现代社会尤其西方社会总是用对立的眼光看待世界，总是力求培养一种是非分明的价值观念、爱憎分明的思想立场，总是引导人们表彰什么而贬斥什么，崇尚什么而厌恶什么。其实世界是没有绝对的真与假、善与恶、美与丑的。如一则寓言所说，骆驼能够轻而易举吃树上的叶子，羊却够也够不着；羊能够不费吹灰之力钻进小门吃园里的草，骆驼却连进也进不去。可见骆驼与羊高矮有别，各有所长。《菜根谭》：“荣与辱共蒂，厌辱何须求荣；生与死同根，贪生不必畏死。”<sup>①</sup>人们总是接受西方观念，推崇一分为二，其实合二为一亦未为不可。不仅如黑格尔《精神现象学》所云“真理是整体”的，世界也应该是整体的，人们对世界的认识也应该是整体的，至少真正的智慧是整体的，是不应该对所谓对立双方进行人为分析与取舍的。如《华严经》所云：“不自取、不他取，不两取；不自著，不他著，不两著，亦不贪求名闻利养。”（《华严

① 洪应明：《菜根潭》，第67页。

经》卷十七)遗憾的是现代社会偏偏崇尚所谓知识,而所有这些知识恰恰是建立在分析乃至取舍的基础上的。这也正是提倡“绝智弃辩”(《道德经》竹简甲本)乃至“绝学无忧”(《道德经》通行本第二十章)的原因。

## 第二十九章(73)

将欲取天下而为之,吾见其不得已。天下神器,不可为也。为者败之,执者失之。故物或行或随,或嘘或吹,或强或羸,或挫或隳。是以圣人去甚,去奢,去泰。

【校勘】“吾见其不得已”,帛书本作“吾见其弗得已”;“天下神器,不可为也”,帛书本作“夫天下神器也,非可为者也”。“为者败之,执者失之”,帛书本作“为之者败之,执之者失之”。帛书本“去泰”在“去奢”前。均依通行本。

【译文】想要治理天下而有所作为,我看他不得成功。天下是神圣的器物,不可有所施为。有所施为的会败坏它,有所执著的会丧失它。所以事物有的前行,有的后随;有的性缓,有的性急;有的强健,有的羸弱;有的安定,有的危险。因此圣人去除极端、奢侈、过度。

【述论】治理天下,不得有所施为。有所施为和执著,必然导致失败。这是因为事物的秉性各有不同:“或行或随,或嘘或吹,或强或羸,或挫或隳”。如果执著于任何一种施为,必定在成就某一秉性的同时,对对立的另外一种构成伤害。所以有道之人只能无为无执,让事物各依其质,各顺其性,只是设法去除诸多过度贪图享乐之行为。正因为有为必有败,有执必有失,所以真正有智慧的人是无为无败,无执无失的。王弼有云:“圣人达自然之至,畅万物之情,故因而不为,顺而不施。除其所惑,故心不乱而物性自得之也。”<sup>①</sup>这也就是禅宗“无念为宗,无相为体,无住为本”(《坛经·定慧品》)的真正内涵。普照禅师《修心诀》云:“愿诸修道之人、切莫外求。心性无染,本自圆成。但离妄缘,即如如佛。”这种无所执著,是生命获得自由的基本条件,要达到这种境界也不是十分艰难,其实就是保持平常心,即景岑禅师所谓“要眠即眠,要坐即坐”,“热即取凉,寒即向火”。(《五灯会元》卷四)《娑罗

① 楼宇烈:《老子道德经注校释》,第77页。

馆清言·续娑罗馆清言》亦云：“饥乃加餐，菜食美于珍味；倦然后卧，草荐胜似重衾。”<sup>①</sup>

### 第三十章(74)

以道佐人主者，不以兵强天下，其事好还。师之所居，荆棘生焉。善者果而已，不以取强。果而弗伐，果而弗骄，果而弗矜，果而不得已居，是谓果而不强，其事好长。物壮而老，是谓不道，不道早已。

【校勘】“以道佐人主者”，帛书本无“者”；“荆棘生焉”之“焉”，帛书本作“之”；其后通行本有“大军之后，必有凶年”，帛书本、敦煌本均无，疑为后人所加。“善者果而已，毋以取强”，通行本为“善有果而已，不敢以取强”，帛书本为“善者果而已矣，毋以取强焉”。“弗”，通行本、帛书本或作“勿”，或作“毋”；“果而弗伐，果而弗骄，果而弗矜，果而不得已居”，帛书本序为骄、矜、伐，通行本为矜、伐、骄；“果而不得已居”，通行本无“居”，帛书本作“果而勿得已居”；“物壮而老”，通行本作“物壮则老”。依竹简本、帛书本、通行本酌改。郭店竹简甲本作：“以道佐人主者，不欲以兵强于天下。善者果而已，不以取强。果而弗伐，果而弗骄，果而弗矜，是谓果而不强。其事好长。”

【译文】用道辅佐君王，不靠兵力强盛于天下，此事容易遭到还报。军队驻扎过的地方，荆棘滋生。善于用兵的，济难功成则停止，不用来逞强。功成而不自夸，功成而不自傲，功成而不自大，功成而不得已后用者，这就是功成而不逞强，其事功容易长久。事物强壮却衰老，这就叫做不合乎道，不合乎道必然早亡。

【述论】战争是解决矛盾和问题的非常手段，向来有极大的破坏性，乃至毁灭性。所以有道之人不崇尚兵力，只是迫于禁暴除乱等不得已原因而为之。一旦达到目的，随即停止兵事。即使取得胜利，也不以此作为自夸自大的资本。盛极必衰是自然规律，但刚刚强胜便走向衰亡，则是不符合自然规律的。这是因为除暴济难是正义的，必然得道多助，能很快强大；但达目的后，仍穷兵黩武，就势必因为离心离德而迅即衰亡。《孙子兵法·作战

<sup>①</sup> 屠隆：《续娑罗馆清言》，《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》，王飞评注，中华书局2008年版，第145页。

篇》有云：“夫兵久而国利者，未之有也。”用战争的手段可以迅疾取得成功，但也可能迅疾衰亡，即所谓“其兴也勃也，其亡也忽也”。这是因为凭借武力暴兴是不合乎道的，必然暴亡。

### 第三十一章(75)

夫兵者，不祥之器。物或恶之，故有道者不居。君子居则贵左，用兵则贵右。故兵者非君子之器，不得已而用之，恬淡为上，弗美也。美之，是乐杀人。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。

【校勘】“兵者”，通行本作“佳兵者”；“有道者”，帛书本作“有欲者”；“故兵者非君子之器”，帛书本后有“兵者不祥之器”，疑衍文，通行本作“兵者不祥之器，非君子之器”；“弗美也”，通行本作“胜而不美”；“夫乐杀人，不可以得志于天下矣”，通行本作“夫乐杀人者，则不可得志于天下矣”；“吉事尚左”、“偏将军居左”两句前，帛书本均有“是以”。依竹简本、帛书本改；郭店竹简丙本作：“君子居则贵左，用兵则贵右。故曰兵者[非君子之器，不]不得已而用之，恬淡为上，弗美也。美之，是乐杀人。夫乐[杀不可]以得志于天下。故吉事上左，丧事上右。是以偏将军居左，上将军居右，言以丧礼居之也。故杀[人众]则以哀悲蒞之；战胜，则以丧礼居之。”

【译文】兵械，是不吉祥的器具。万物无不厌恶它，所以有道的人不用。君子平时居处以左为贵，用兵时以右为贵。所以兵械不是君子的器具，不得已才使用它，恬然淡泊为上策，不以为美事。以为美事，这是乐于杀人。乐于杀人，是不能用来在天下取得成功的。吉庆的事情以左为上，凶丧的事情以右为上。偏将军居于左，上将军居于右，是说沿用丧礼来处理兵事。杀人数众多，用悲哀的心情哭泣他们，得胜用丧礼处理它。

【述论】身体是重于天下的，但所有兵械几乎都是用来伤残甚至扼杀人的身体的，所以君子不得已才用这个不祥之器。因为杀人多则常常殃及民众，家破人亡、良田荒芜，乃至有“白骨露于野，千里无鸡鸣”的荒凉。即使取得胜利，也不足以成为庆贺的美事，须得以丧礼处置。虽然总是有人幻想用最小的伤亡换取解除敌人武装或打垮敌人的胜利，但这只能是一种美妙而且错误的幻想。事实上克劳塞维茨《战争论》所云，“战争是一种暴力行

为,而暴力的使用是没有限度的”<sup>①</sup>。因为每一方都迫使对方必须像自己那样使用暴力,以期达到解除敌人武装或打垮敌人的目的。现代战争准确定位攻击目标的作战技术,似乎能够避免伤亡尤其无辜民众的伤亡,但是迄今为止,人们还是很难看到不伤残身体的战争。战胜而不能欢天喜地,却以丧礼处置,这是对敌我双方生命的尊重,同时也是敌我不二生命智慧的体现。许多穷兵黩武、草菅人命者是难以理解的。

### 第三十二章(76)

道恒无名。朴虽小,天下弗敢臣。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合也,以逾甘露,民莫之令而自均安。始制有名,名亦既有,夫亦将知止,知止所以不殆。譬道之在天下,犹小谷之与江海。

【校勘】“而天下弗敢臣”,通行本作“天下莫能臣”,依帛书本、竹简本改;“以逾甘露”之“逾”,通行本作“降”,依帛书本与竹简本改;“民莫之令而自均安”之“安”,通行本无,帛书本作“焉”,依竹简本改;“知止所以不殆”之“所以”,通行本作“可以”;“犹小谷之与江海”,通行本“小”作“川”,“与”作“于”,从帛书本、竹简本。郭店竹简甲本作:“道恒无名、朴,虽微,天地弗敢臣。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合也,以逾甘露。民莫之令而自均安。始制有名,名亦既有,夫亦将知止,知止所以不殆。譬道之在天下也,犹小谷之与江海。”

【译文】道恒常而没有名称。全真混朴,虽然微妙,天下没有谁敢像驱使臣一样驱使。侯王如果能够守持住它,万物将自动归从。天与地相合,就降下甘露,民众没有谁命令将自然均平安定。万物起始强制为有名称,名称既已经强制,也应该知道限度,知道限度所以不致危险。譬如道存在于天下,犹如小溪自归于江海。

【述论】恒常的道是不能用名称称谓的,即使强制性地用各种名称来称谓,这些名称也必定不是恒常的。人们应该知道名称使用的限度,这样才不致危险。宇宙万物虽然纷繁复杂,但都归从于道,就像溪流毕竟要汇归于江海一样。这里有两点智慧需要认真看待:一是所有关于道与万物的称谓,其

<sup>①</sup> 克劳塞维茨:《战争论》第1卷,商务印书馆1978年版,第26页。

实并不能够体现道以及万物的微妙复杂性,只是笼统地描述了它粗糙的普遍性。正是由于未能揭示其微妙复杂的特殊性,所以任何时候运用各种名称概念得慎之又慎,尤其不能认为所有名称概念一旦被确定下来就必然是准确无误的,不容置疑的。几乎所有关于事物普遍规律的描述都存在这种情况,这就是最初的名称概念提出者常常慎之又慎,甚至因为有些把握不准而犹豫不决,闪烁其词,但后继者却总是越用越胆大,乃至全然忘记了名称概念最初创立者的犹豫与担忧。其实也正是这种名称概念的越发肯定与不容置疑,必然最终葬送这种名称概念在表述自然规律方面的价值与意义。任何关于自然规律的揭示,几乎都以名称概念的不确定开始,而以名称概念的确定走向寿终正寝。二是虽然宇宙万物纷繁复杂,名称各异,但所有事物必定统属于道,如禅宗所谓“一月普现一切水,一切水月一月摄”(《永嘉觉禅师语录》<sup>①</sup>)。也就是事物虽然纷繁复杂,但都服从于自然规律即道。对于这个道,人们只能持守它,不能像驱使臣僚一样驱使它。也就是人们只能遵循,不能利用,更不能把持和主宰这些自然规律。现代科学技术之最大失误也许就是企图不自量力地利用乃至主宰规律。

### 第三十三章(77)

知人者智,自知者明;胜人者有力,自胜者强。知足者富,强行者有志。不失其所者久,死而不亡者寿。

【校勘】帛书本每句后均有语气词“也”,如“知人者智也,自知者明也”等。从通行本。

【译文】知道别人者睿智,知道自己者高明;战胜别人者有力量,战胜自己者强大。知道满足者富有,强力行事者有志。不丧失其立身之地者长久,死而精神不亡者长寿。

【述论】人们总是将了解别人看得比了解自己更重要,其实了解自己比了解别人更重要;人们总是将战胜别人看得比战胜自己更重要,其实战胜自己比战胜别人更重要。因为了解与战胜自己似乎更难。人最大的障碍不是

<sup>①</sup> 《永嘉觉禅师语录》,林世田点校:《禅宗经典精华》上,宗教文化出版社1999年版,第52页。



敌人,不是别人,而是自己。了解和战胜别人的人,只能是一个有睿智、有力量的人,并不真正是一个高明而强大的人。只有了解和战胜自己的人,才算是一个高明而强大的人,但许多人似乎并没有这样的生命智慧。对“知人者智,自知者明”,王弼有这样的阐释:“知人者,智而已矣,未若自知者,超智之上也。”<sup>①</sup>这便意味着自知就是一种较为高超的生命智慧,达摩有云:“上上智人内照圆寂,明心即佛,不待心而得佛。”(达摩《悟性论》)程颐亦云:“上知,则颖悟自别;其次,须以义理涵养而得之。”<sup>②</sup>王阳明甚至更加明确地阐发了这一生命哲学精神:“惟天下至圣,为能聪明睿智,旧看何等玄妙,今看来原是人人自有的。耳原是聪,目原是明,心思原是睿智,圣人只是一能之尔。”<sup>③</sup>另外孔子所谓“知之为知之,不知为不知,是知也”(《论语·为政》),也是将自知之明作为一种智慧。人生的幸福指数与功名利禄没有直接关系,主要与自己的感觉与认同有关。欲壑难平的人是永远找不到满足与幸福的感觉的。半途而废者是懦弱之辈,只有持之以恒、坚持不懈的人才是有意志的。每一个人的生存都得有一定的立身之所作为根基,只有不丧失立身根基的人才能长久,而那些没有根基的人只能类似流寇。而立身之根基主要还是立德、立功、立言。每一个人的寿命,无论有多长,最终是要死亡的。但肉体的死亡并不意味着生命的终结。那些在立德、立功、立言方面有所成就的人,将会因为精神的力量而获得永生。立德的最高境界是成为圣贤,立功的最高境界是成为帝王将相,立言的最高境界是成名成家。《左传·襄公二十四年传》有所谓立德、立功、立言为“三不朽”的说法,而叔本华似乎更看重后两者。这里反映出中西文化的根本差异。中国人认为真正死而不朽者,最主要的是立德,其次才是立功、立言,但西方人却只知道立功与立言而不知道立德。中国人最崇拜的是圣贤,西方人则只崇敬功成名就的政治领袖与著书立说的专家学者。所以西方没有圣贤,只有专家学者。

① 楼宇烈:《老子道德经注校释》,第84页。

② 《二程遗书》,上海古籍出版社2000年版,第226页。

③ 《王阳明全集》上,上海古籍出版社1992年版,第109页。

### 第三十四章(78)

道汎呵,其可左右。成功遂事而弗名有。万物归焉而弗为主,恒无欲,可名于小;万物归焉而弗为主,可名于大。是以圣人之能成大,以其不为大,故能成大。

【校勘】“道汎呵,其可左右”,帛书本句末有“也”,通行本“呵”作“兮”,王弼注、河上公注均无“大”;“成功遂事而弗名有”,帛书本句末有“也”,通行本作“万物恃之而生而不辞,功成不名有”。“万物归焉而弗为主,恒无欲”,帛书本句末有“也”,通行本作“衣养万物而不为主,常无欲”;“万物归焉而弗为主,可名于大”,通行本“弗”作“不”;“是以圣人之能成大,以其不为大”,帛书本句末均有“也”,通行本作“以其终不为大”;“故能成大”,通行本作“故能成其大”。依帛书本酌改。

【译文】道泛流,可以左右逢源。事业成功而不自称有功。万物归附于它而不自以为主宰,经常没有欲望,可以称为小;万物归附于它而不自以为主宰,可以称为大。因此,圣人之所以能够成就伟大,是因为他不自以为伟大。

【述论】圣人之所以能够成就伟大,是因为他从来不自以为伟大。这是他体悟道覆养万物使万物归附却从来不自以为主宰,并身体力行的结果。如果尼采所谓最具有权力意志的人物常常自称代表人民、上帝乃至造物主的利益的论述,深刻揭露了这些人的真实动机,那么,老子“不为大”反而能成其大的观点则揭示了生命的最大智慧:圣人之所以不为大故能成大,是因为他本来就没有大小之分别与执著。因为道本来无大无小、无有有无,大小不二、有无不二。这才是最高智慧。《庄子·山木》所谓“其美者自美,吾不知其美也;其恶者自恶,吾不知其恶也”,以及“深挖洞,广积粮,不称霸”,不过是这种智慧的运用。也许其智慧的深意还在于,经常执著于无欲是小聪明,而不执著于无欲才是大智慧。这也就是禅宗所谓当令念绝,即是法缚,即名“边见”,而于念不念,通达无碍,才是真正般若智慧的思想。

### 第三十五章(79)

执大象,天下往。往而不害,安平泰。乐与饵,过客止。故道之出言,淡呵其无味也,视之不足见,听之不足闻,用之不可既也。

【校勘】“安平泰”之“泰”，帛书本、通行本均作“太”；“道之出言”后各句，帛书本均有“也”，通行本“言”作“口”；“呵”作“乎”。“用之不可既也”，通行本作“用之不足既”。均依竹简本、帛书本改。郭店竹简丙本作：“执大象，天下往，往而不害，安平泰。乐与饵，过客止。故道[之出言]，淡呵其无味也。视之不足见，听之不足闻，而不可既也。”

【译文】守持大道，天下人归往，归往而不伤害，则安宁、平和、通泰。音乐与食物，能够使过往行人止步。道说出来，平淡无味，看它看不见，听它听不着，用它用不完。

【述论】道虽然无形、无味、无声，不及音乐与食物那样能够直接刺激人的感官而具有诱人的力量，但它却取之不尽、用之不竭，能够让民众乃至宇宙万物获得安宁、平和、通泰。想世间事物并不是以重要程度作为衡量标准，面包、牛奶，非购买不能享用，但是空气与阳光却无须购买。这并不证明面包、牛奶就比空气与阳光更重要。恰恰是这些不用购买的空气与阳光却至关重要。没有面包与牛奶，人们还能用其他食物代替，还能正常生活几天；但如果没有空气和阳光，则无法生存。如果面包与牛奶代表了一种食物的话，那么空气和阳光则体现了道。道就是这种看似并不重要，却不可须臾丢弃的生命智慧。

### 第三十六章(80)

将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲去之，必固举之；将固夺之，必固予之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，邦利器不可以示人。

【校勘】“将欲去之，必固举之”，通行本作“将欲废之，必固兴之”；“必固予之”，通行本作“必固与之”；“邦利器”，帛书本甲乙分别作“邦利器”、“国利器”，通行本作“国之利器”。

【译文】将要收敛，必先扩张；将要削弱，必先加强；将要去除，必先兴举；将要夺取，必先给予。这叫做微隐的明兆。柔弱胜过刚强。鱼不可脱离深渊，国家利器不可用来炫耀于人。

【述论】物极必反，势强必弱，这一颠扑不破的自然规律之中蕴涵着深邃的生命智慧，人们必须深入领会。有道之人，深谙清静无为，因此虽然不

求有所施为,但遭遇强暴,必不得已而为之。这时便可根据物极必反、势强必弱的自然规律,故意顺应其欲求强大的本性,设法给予它,推举它,让它不断扩张与强大,待其强大至极,必自取灭亡。《左传·隐公元年》所载,庄公对付其弟段所采取的就是这种欲擒故纵的方法,不断放纵弟弟膨胀野心,待其大白于天下时顺势消灭。即所谓“多行不义必自毙”。一个国家要长治久安,既不能将河上公之所谓“权道”、韩非之所谓“势”、王弼之所谓“刑”,更不能将庄子所谓“圣人”等作为利器用来展示威慑和炫耀。《庄子·胠篋》有云:“重利盗跖而使不可禁者,是乃圣人之过也。故曰:‘鱼不可脱于渊,国之利器不可以示人。’彼圣人者,天下之利器也。非所以明天下也。”这诚然有权术的色彩。其实更在于阐述物极必反,强极必衰的生命智慧,让人在强大的时候务必警惕衰亡的命运,戒骄戒躁,艰苦奋斗,更不能荒淫无道、铺张浪费。如释德清《老子道德经解》所云:“天下之物,势极必反。譬夫日之将昃,必盛赫;月之将缺,必极盈;灯之将灭,必炽明。斯皆物势之自然也。故固张者,歛之象也;固强者,弱之萌也;固兴者,废之机也;固与者,夺之兆也。天时人事,物理自然。”<sup>①</sup>这是因为柔弱最终会战胜刚强,而刚强势必走向衰弱。

### 第三十七章(81)

道恒无为,侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,将镇之以无名之朴。夫亦将知足。知以静,万物将自定。

【校勘】“道恒无为”,通行本作“道常无为而无不为”,帛书本作“道恒无名”;“将镇之以无名之朴”,帛书乙本、通行本前均有“吾”;“夫亦将知足前”,帛书本有“镇之以无名之朴”,通行本仅“无名之朴”;“知足”,帛书本、通行本分别作“不欲”、“无欲”。“知以静”,帛书本、通行本作“不欲以静”;“万物将自定”,帛书本为“天地将自正”,通行本作“天下将自定”。郭店竹简甲本作:“道恒无为也,侯王能守之,而万物将自化。化而欲作,将镇之以无名之朴。夫亦将知足,知以静,万物将自定。”

【译文】道经常无所作为,侯王若能够守持住它,万物将会自然化生。

① 转引自奚桐集解、方勇导读:《老子》,第39页。

自然化生而想有所施为，将用没有名称的真朴来镇服它。那也将知道满足。知道满足就会安静，万物将自行安定。

**【述论】**道以无为为恒常规律，但顺任自然，无为自化，绝对不是放任自流。有道之人虽然崇尚无为自化，但并不意味着完全听之任之。万物顺化已久，则必有可能萌发有所施为的情欲冲动。对此，有道之人就不能熟视无睹、放任自流，而要因势利导，以道的真朴来镇服它，使之重新回归“无欲以静”的真朴状态。这样，天地才能正常运转，风调雨顺，国泰民安。可见让万物任凭情欲冲动肆意妄为，绝对不是顺任自然的真正含义。也许“高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之”，才是顺任自然、无为自化的道的真正内涵。黑格尔《法哲学原理》指出：“通常的人当他可以为所欲为时就信以为自己是自由的，但他的不自由恰好就在任性中。”<sup>①</sup>所谓“无名之朴”，其实也就是禅宗所谓清净本心，见清净本心实际上就是见生命智慧，而唯有见这种生命智慧，万物才能真正自化自定。

### 第三十八章(1)

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华也，而愚之始。是以大丈夫居其厚不居其薄，居其实不居其华。故去彼取此。

**【校勘】**“上德无为而无以为”之后，通行本有“下德为之而有以为”，“居其厚”、“居其实”之“居”，通行本均作“处”。依帛书本删改。

**【译文】**最高层次的德不刻意于德，因此有德；低层次的德不敢丢失德，因此没有德。高层次的德无所施为且无心施为。高层次的仁有所施为却无心施为。高层次的义有所施为且有心施为。高层次的礼有所施为却没有入响应，于是伸出手臂强引人们。所以丧失德而后有仁，丧失仁而后有义，丧失义而后有礼。礼是忠信的浇薄及祸乱的开始。先知，是道的虚华，及愚昧的开始。因此大丈夫处世敦厚而不居浇薄，居心笃实而不居虚华。所以舍

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第27页。

弃薄华而采取敦实。

【述论】德的层次是分明的：高层次的德与身体合二为一，虽有所忘而须臾不离；低层次的德虽唯恐丢失，却最终与身体相分离。也就是刻意追求的德并不是最高层次的。最高层次的德常常无须刻意追求而与生俱有，是没有动机也没有行动就具有的一种德；比德低一个层次的是仁，高层次的仁是有行动而没有动机的；比仁低一个层次的是义，高层次的义是有行动同时也有动机的；比仁低一个层次的是礼，高层次的礼是有行动同时也有动机，但没有效果的一种强制行为。于是有道之人选择道而舍弃礼。在禅宗看来，无挂碍、无束缚的心灵寂灭状态，才是真正的菩提乃至涅槃境界，如果心灵有所执著必受束缚。如《坛经》所说“心若住法，名为自缚”，“念念不住，即无缚也”（《坛经·定慧品》）。上德同样体现了一种心灵的无所执著、平等不二的境界。在意识层面既不执著于有为，也不执著于无为，乃至无为而有为，有为而无为，无为即有为，有为即为。这才是“无为而无以为”的真正内涵。这也就是《华严经》所谓“乐观无为法而不住其中，于有为、无为不生二想”（《华严经》卷五十八）。否则如果执著于有为与无为的分别，就不可能平等无住，也只能沦落为“不失德”而“无德”的“下德”层次。可见，并不执著，但潜入无意识层面的德是最高层次的，而有所执著、见诸意识层面的德，只能是低层次的。

### 第三十九章(2)

昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下正。其致之，天母已清，将恐裂；地母已宁，将恐废；神母已灵，将恐歇；谷母已盈，将恐竭；侯王母已贵高，将恐蹶。故贵以贱为本，高以下为基。是以侯王自谓孤、寡、不穀。此其贱之本与，非乎？故致数誉无誉。是故不欲禄禄如玉，硌硌如石。

【校勘】“谷得一以盈”后，通行本有“万物得一以生”；“天下正”，帛书本作“天下贞”；“天母已”诸句之“母已”，通行本均作“无以”；“侯王”句前，通行本有“万物无以生将恐灭”；“此其贱之本与”，通行本作“此非以贱为本耶”；“是故不欲禄禄如玉”，通行本无“是故”。均依帛书本改。

【译文】过去获得一的：天获得一清明，地获得一宁静，神获得一灵验，

河谷获得一盈满，侯王获得一为天下首领。推而言之，天无休止清明，恐怕会塌裂；地无休止宁静，恐怕会崩陷；神无休止灵验，恐怕会休歇；河谷无休止盈满，恐怕会枯竭；侯王无休止高贵，恐怕会颠覆。所以贵以贱为根本，高以下为基础。因此侯王自称“孤”、“寡”、“不穀”。这大概是自贱的本因，不是吗？获得至多毁誉没有毁誉，因此不想稀贵如玉，多贱如石。

**【述论】**在老子看来，贵贱、高下等对立的双方是相辅相成的。只有将二者有机统一起来，合而为一，才符合自然规律，否则如果割裂二者的关系，偏执其一，将会违背自然规律。如天道阴阳二气和谐，则有风调雨顺的清明，如果不和谐，不是干旱便是水涝；侯王若能均衡官僚贵族与平民百姓的利益，使阶级矛盾得以调和，才能做天下的首领；否则，如果不能使阶级矛盾得到调和，甚至显得异常尖锐复杂，其首领地位，就不是因为统治阶级内部矛盾而受到冲击，就会因为被统治阶级的反抗而遭到颠覆。比较而言，在对立的双方之中，无论聪明的统治者，还是其他一切有道之人，宁可自居卑下，而不敢自居高贵，因为卑下是高贵的根本与基础。卑下能使绝大多数事物受到尊重，高贵则可能因为曲高和寡而众叛亲离。不仅至誉无誉，至毁无毁，而且屡得毁誉也无毁誉。屡得称誉的人与屡得诋毁的人，尤其毁誉参半的人，最终是没有称誉的。正因为这样，有道之人，既不想做稀少、温润的美玉而赢得赞誉，也不想做杂多、坚硬的丑石而遭到诋毁，只求固守中道，处于高贵与卑贱之间，乃至庄子所谓材与不材之间。

#### 第四十章(4)

反也者，道之动也；弱也者，道之用也。天下之物生于有，生于无。

**【校勘】**通行本“反”、“动”、“弱”、“用”后无“也”，“之物”作“万物”，从帛书本、竹简本改。“生于有，生于无”，通行本、帛书本作“天下之物生于有，有生于无”，从竹简本改。郭店竹简甲本作：“反也者，道(之)动也；弱也者，道之用也。天下之物生于有，生于无。”

**【译文】**循环，是道的运动；柔弱，是道的效用。天下万物生成于有，又生成于无。

**【述论】**有与无、长与短、高与下、前与后相反相成，平等不二。事物总是向对立面转化，这是道运动的表现；由于道同样体现为柔弱胜刚强的自然

规律,所以守持柔弱,实际上是应用道,应用柔弱战胜刚强,乃至柔弱与刚强相互转化的自然规律。有与无相互生成,平等不二,同为万物之本原。认为“有生于无”,是有与无有别,是知识而不是智慧。

#### 第四十一章(3)

上士闻道,勤而行之;中士闻道,若存若亡;下士闻道,大笑之。弗大笑,不足以为道。是以建言有之:明道如昧,进道如退,夷道如类,上德如谷,大白如辱,广德如不足,建德如偷。质真如渝,大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形,道隐无名。夫唯道,善始且善成。

【校勘】“弗大笑”,帛书本作“弗笑”,通行本作“不笑”;“明道如昧诸句”之“如”,通行本作“若”,酌从竹简本。“类”,通行本作“𪔐”,从帛书乙本。“善始且善成”,通行本作“善贷且成”,依帛书本改。郭店竹简乙本作:“上士闻道,勤而行于其中。中士闻道,若闻若亡。下士闻道,大笑之。弗大笑,不足以为道矣。是以建言有之:明道如字,夷道[如𪔐,进]道若退。上德如谷,大白如辱。广德如不足,建德如[偷],质真若渝。大方无隅,大器免成。大音希声,大象无形,道[隐无名]。”

【译文】上等之士听说道,勤奋践行;中等之士听说道,时记时忘;下等之士听说道,大加嘲笑。不被大加嘲笑,够不上成为道。所以古代立言者有这样的话:明达的道好像暗昧,前进的道好像后退,平坦的道好像崎岖,崇高的德好像低谷,纯洁的白好像含垢,广博的德好像不够,刚健的德好像偷懒,质朴本真好像污浊,大方正好好像没有棱角,大器物晚期完成,大声音听不到,大形象看不见,道幽隐而没有名称。只有道善于开始且善于终成。

【述论】人类禀赋的差异,往往从对待道的态度上明确显示出来:有高层次禀赋与资质的人常常崇尚精神需要,安于守持永恒的道,且以其为乐趣,所以持之以恒,身体力行;中等层次禀赋与资质的人则既崇尚精神需要,又迷恋物质需要,于是时而热衷于道,时而贪求于物质需要;至于低层次禀赋与资质的人,则只追求物质需要,而不欣赏精神需要,甚至嗤之以鼻,于是从来不喜欢道,而且大加贬斥。因此上智之人,笃信而力行;中材之人,半信半疑,时行时止;下愚之人,深疑不信,嘲笑不行。孔子也有“君子上达,小人下达”(《论语·宪问》)的认识,主张“中人以上,可以语上也;中人以下,



不可以语上也”(《论语·雍也》)。这是因为中人以上资质的人往往是君子,有向上的追求的;中人以下资质的人常常是小人,只有向下的奢欲。有向上追求的人谋道,有向下奢欲的谋食。禅宗也承认接受者是有层次差异的,如《坛经》有云:“此法门是最上乘,为大智人说,为上根人说,小根小智人闻,心生不信。”(《坛经·般若品》)认识人的禀赋的差异而因材施教,是教育智慧的基本内容。更重要的是,真正的生命大智慧是不怕遭到嘲笑的,甚至有所谓“弗大笑不足以为道”。遗憾的是现代社会总在追求普遍赞誉,这其实是没有必要的,也是不可能的。在孔子看来,乡人“皆好之”与“皆恶之”都未必好,“不如乡人之善者好之,其不善者恶之”(《论语·子路》)。就是这个道理。这也不是禀赋的差异,而是迷悟的差异。其实人在未接受后天教育之前,是有着平等不二的智慧的,至少本性如此。

#### 第四十二章(5)

道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。人之所恶,唯孤、寡、不穀,而王公以自名。故物或损之而益,或益之而损。人之所教,我亦教之。强梁者不得其死,吾将以为教父。

【校勘】“王公以自名”,通行本作“王公以为称”,依帛书本改。

【译文】道萌生一,一派生二,二衍生三,三化生万物。万物背负阴而拥抱阳,激荡阴阳二气而生成和谐。人们所厌恶的,唯独孤、寡、不穀,王公却用来自称。所以事物有时减损它反而得到增益,有时增益它反而受到减损。别人所教导的,我也用来教导他人。强暴的人不得正命死,我将其作为教戒的开始。

【述论】阴阳交合化生万物是中国宇宙生成智慧的主要内容。道生一,一生阴与阳,阴阳生和、清、浊三气,分天地人,天地人共生万物。《易经·系辞传》有“一阴一阳之谓道”,《庄子·田子方》有“至阴”与“至阳”“两者交通成和而物生焉”,《荀子·天论》有“万物各得其和以生”。正是由于阴阳交合的变化,使宇宙万物必然呈现出生命演化的各种各样态势。在这些态势之中,理所当然存在着减损反而增益,增益反而减损的自然规律。减损愈多,以至其极,必然转变为增益,增益愈多,以至其极,必然转变为减损。例如猫与老鼠作为独立的双方,同样存在这种自然规律。当猫的数量偏少

的时候,老鼠就会不受猫的威胁而大量繁殖,但当老鼠大量繁殖的时候,又能够为猫提供大量充足食物,乃至促使猫大量地繁殖起来。随着猫的大量繁殖,老鼠的数量又会因为猫的捕食而开始减少,但如果老鼠绝种,猫也就有灭绝的危险。既然“人之生也柔弱,其死也坚强”(《道德经》第七十六章),所谓教人坚强,其实就是教唆人走向死亡;引导人柔弱,才是使人获得生存的主要方法。唯其如此,尽管许多人尤其儒家以坚强作为教导人的主要内容,但老子则以柔弱作为施教的第一课。《神会和尚禅话录》甚至将禅宗生命智慧直接建立在《道德经》的基础之上,如有所谓:“道生一,一生二,二生三,三生万物。从道以下,并属因缘。若其无道,一从何生?”<sup>①</sup>

#### 第四十三章(6)

天下之至柔,驰骋天下之至坚。无有入无间。吾是以知无为之有益。不言之教,无为之益,天下希能及之。

【校勘】帛书本“驰骋”后有“于”或“乎”,“无有入”后有“于”,“无为之有益”和“天下希及之”后分别有“也”、“矣”。从通行本。帛书甲本“希”后有“能”。

【译文】天下最柔软的东西,能够驾驭天下最坚硬的东西。无形的东西能够穿入没有间隙的东西,我因此知道无为有益处。不言的教育,无为的益处,天下很少能做到。

【述论】柔软驾驭坚硬,无形穿透无隙。这是无为之有益处的体现。水为至柔,金石为至坚,水能够贯入钢铁而使之坚硬。有道之人,体悟至柔之道,能在教育之中施行“不言之教”,在人生实践之中推崇清静无为,但能够真正体会并且实践这种道的人是很少的。如同不言之教是教育的最高境界,清静无为才是生命的最高境界。真正有智慧的人,虽然也可能用言语施教,但从来 not 将言语作为施教的最理想方式,充其量也只是作为一种权宜之计,所以只要有机会便极力否定言语施教的缺憾,以破除对于文字言语的执著,如佛教有所谓佛陀说法四十九年而未尝说得一法,庄子有天地有大美而不言,乃至得意忘言之类的说法。

<sup>①</sup> 杨曾文编校:《神会和尚禅话录》,中华书局1996年版,第91页。

#### 第四十四章(7)

名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，厚藏必多亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。

【校勘】通行本“甚爱必大费”前有“是故”，“知足不辱”前无“故”；“厚藏必多亡”作“多藏必厚亡”，依帛书甲本、竹简本改。郭店竹简甲本作：“名与身孰亲？身与货孰多？得与失孰病？甚爱必大费，厚藏必多亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”

【译文】名声与身体哪个更亲近？身体与财货哪个更贵重？得与失哪个更有害？因此过分的爱势必导致大耗费，丰厚的收藏必定造成过多的损失。因此知道满足不会招致侮辱，知道休止不会带来危险，这样就可以保持长久。

【述论】身体比名誉、财货更重要，获得名誉、财货比丧失身体更有害。有道之人当如《庄子·让王》所云：“能尊生者，虽富贵不以养伤身，虽贫贱不以利累形。今世之人居高官尊爵者，皆重失之，见利轻亡其身，岂不惑哉！”《菜根谭》亦云：“慎勿贪黄雀而坠深井，舍隋珠而弹飞禽也。”<sup>①</sup>但许多人还是为了一时的名誉、财货，不惜透支乃至牺牲身体的健康。只有有道之人才能真正认识到身体乃至生命的重要性，同时比其他人更深刻地认识到了贪图名誉、财富的极大危害：不知满足的酷爱名誉，不仅导致身体的大量消耗，同时还招致侮辱，而永无休止的过多收藏，不仅造成身体的巨大损失，而且导致危险。可知世界上许多人尤其儒家教训其实是舍本逐末的。杜光庭的说法最有启发性：“圣人悯俗间之士贪爱功名，名立于前，身危于后。谁能弃名而修道，绝俗而全身？所以伯夷死于仁，聂政死于义，尾生死于信，比干死于智，荆轲死于勇，龙逢死于谏，伍元死于忠，介推死于怒。是皆名显身歿，形骨飘零，披面剖心，火焚水溺，齿剑抉眼，自取灭亡。殊不知儒者之训，全而归之，贾彼虚名，去道远矣。”<sup>②</sup>尽管俗语如所谓“人怕出名猪怕壮”，“房是招牌地是累，挣下银钱催命的鬼”等，是用来告诫人们无须舍本逐末，但明知故犯，甚至执迷不悟者比比皆是。培根的认识局限于“一个人

① 洪应明：《菜根谭》，第50页。

② 转引自奚桐集解、方勇导读：《老子》，第114页。

如果在某一项上消费多,则他必须要在别的一项上节省”<sup>①</sup>,而“甚爱必大费,厚藏必多亡”,则似乎更深刻,《菜根谭》有云:“多藏厚亡,故知富不如贫之无虑。”<sup>②</sup>

#### 第四十五章(8)

大成若缺,其用不敝。大盈若冲,其用不穷。大巧如拙,大盛若诎,大直若屈。躁胜寒,静胜热,清静为天下正。

【校勘】“若”,帛书本作“如”;“其用不敝”之“敝”,通行本作“弊”;“大巧如拙,大盛若诎,大直若屈”,通行本作“大直若屈,大巧如拙,大辩若讷”,帛书本作“大直如诎,大巧如拙,大赢如纳”,从竹简本。郭店竹简乙本作:“大成若缺,其用不敝。大盈如盅,其用不穷。大巧如拙,大盛若诎,大直若屈。躁胜滄,静胜热,清静为天下定。”

【译文】大成就好像亏缺,但其作用不会缺失。大充实好像空虚,但其作用不会穷尽。大灵巧好像笨拙,大丰盛好像折损,大正直好像弯曲。运动克服寒冷,宁静战胜炎热,清静是天下的正道。

【述论】既然大成与亏缺、大盈与空虚、大巧与笨拙、大盛与折损、大直与弯曲不二,那么任何人为地追求大成、大盈、大巧、大盛、大直而避免亏缺、空虚、笨拙、折损、弯曲的行为其实都是没有意义的,因此相形之下,唯有清静无为才是真正的生命大智慧。如张伯端《悟真性宗直指》有诗云:“善恶一时忘念,荣枯都不关心。晦明隐现任沉浮,随分饥食渴饮。神静湛然常寂,不妨坐卧歌吟。一池秋水碧还深,风动鱼惊尽任。”<sup>③</sup>而且虽然最大的成就、最大的充实总是受到人们的崇敬与羡慕,但即使最大的成就与充实也难免与缺憾和不足相提并论。唯其如此,只有清静无为才是天下之正道。这既是对自然规律的尊重,同时也是对生命的最具智慧的认识。看似聪明者多是小聪明,看似笨拙者往往有大智巧。杨修之聪明只能是小聪明,而诸葛亮之聪明才是大聪明。遗憾的是现代社会许多人总把小聪明看成聪明,而

① 培根:《培根论说文集》,第104页。

② 洪应明:《菜根谭》,第241页。

③ 张伯端撰、王沐浅解:《司真篇浅解》(外三种),中华书局1990年版,第197页。

把大聪明看做笨拙。这就是缺乏生命智慧的表现。

#### 第四十六章(9)

天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。罪莫厚乎甚欲，咎莫险乎欲得，祸莫大乎不知足。知足之为足，此恒足矣。

【校勘】“罪莫厚乎甚欲，咎莫险乎欲得，祸莫大乎不知足”，通行本作“祸莫大于不知足；咎莫大于欲得”，帛书甲本作“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫憯于欲得”；“知足之为足，此恒足矣”，通行本作“故知足之足，常足矣”，帛书甲本作“恒足矣”。从竹简本。郭店竹简甲本作：“罪莫厚乎甚欲，咎莫险乎欲得，祸莫大乎不知足。知足之为足，此恒足矣。”

【译文】天下太平，却退战马耕种农田。天下战乱，战马在郊野出生。罪恶没有比过分贪欲更深重的，咎害没有比贪婪更危险的，祸患没有比不知足更大的。所以知道满足为满足，这就永远满足了。

【述论】欲望虽然是貌似一切快乐与幸福的先决条件，同时也是造成痛苦的根源。欲望的暂时满足所迎来的只是暂时的快乐与幸福，随着更高更大欲望的产生，新的更高更大追求与痛苦就必然产生。叔本华《表象与意志的世界》有这样的认识：“一切欲求皆出于需要，所以也就是出于缺乏，所以也就是出于痛苦。”<sup>①</sup>叔本华仅限于此，其实有欲望必有所追求，这样就可能酿成罪恶；有罪恶仍然不知道满足，就可能潜伏祸患；有祸患仍然贪婪无度，就可能造成更惨重的危害。所以人们应该知道满足，才能永远满足。消除欲望是免除一切罪恶、祸患与危险的根本。《孟子·尽心章句下》有所谓“养心莫善于寡欲”。禅宗《坛经》也认为：“少欲知足，离财离色，名两足尊。”（《坛经·忏悔品》）《菜根谭》有云：“帆只扬五分，船便安；水只注五分，器便稳。如韩信以勇略震主被擒，陆机以才名冠世见杀，石崇死于财赋敌国，皆十分取败。康节云：‘饮酒莫教成酩酊，看花慎毋至离披。’旨哉言乎！”<sup>②</sup>又云：“贪得者身富而心贫，知足者身贫而心富。”<sup>③</sup>

① 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，商务印书馆1982年版，第273页。

② 洪应明：《菜根谭》，第78页。

③ 洪应明：《菜根谭》，第236页。

#### 第四十七章(10)

不出于户,以知天下;不窥于牖,以见天道。其出弥远,其知弥少。是以圣人不行而知,不见而明,不为而成。

【校勘】通行本作“不出户,知天下;不窥牖,见天道”,依帛书本改。

【译文】不走出门户,来知晓天下;不窥望窗外,来察见天道。走出得越远,知晓得越少。所以圣人不出行却知晓,不窥望却明白,不作为却成功。

【述论】宇宙万物息息相通,有着某种普遍规律性。人们只要弄通一点就可以举一反三,就能够发现宇宙的普遍规律。张伯端《悟真性宗直指》有:“内外圆明到处通,一佛国国在一沙中。一粒沙含大千界,一个身心万个同。”<sup>①</sup>英国也有诗云:“一花一世界,一沙一天国。君掌盛无边,刹那含永劫。”人们完全可以通过知晓自己,知晓家人,乃至天下所有人,乃至人道,并通过人道,知晓天、地,乃至天道。这同时也体现了东方共同的认知智慧。古印度《吠陀》有:“一切天生之物总起来就是我,在我之外任何其他东西都是不存在的。”事实上是提出了推己及人乃至通晓天道的方法,《孟子·尽心上》这样发展了这种方法:“尽其心者知其性,知其性者则知天矣”,而这一思想显然对理学乃至心学有了深刻影响,如朱熹就有这样的阐述:“心包万理,万理具于一心。”(《朱子语类》卷九)遗憾的是,这种富于东方特色的通过对自身的观察体验推知社会乃至自然规律的认知智慧,并没有引起足够重视,人们总是提倡通过外出观察、体验、实践获得关于社会和自然规律性认识。我们应该看到东方认知智慧可以获得关于人、社会乃至宇宙的整体规律,而西方认知智慧却往往只能获得某一领域的特殊规律。

#### 第四十八章(11)

为学者日益,为道者日损。损之又损,以至于无为。无为而无不为。取天下恒无事,及其有事,不足以取天下。

【校勘】“为学者日益,为道者日损”,通行本作“为学日益,为道日损”,帛书乙本作“为学者日益,闻道者日损”;“恒无事”,通行本作“恒以无事”。郭店竹简乙本作:“学者日益,为道者日损。损之又损,以至无为也,无为而

① 张伯端撰、王沐浅解:《悟真篇浅解》,第185页。

无不为。”

【译文】治学者日渐增益，求道者日渐减损。减损再减损，以至达到无所施为，无所施为就会无所不为。治理天下经常无所事事，等到他有所事事，就不配治理天下了。

【述论】治学与悟道是相反相成的。治学靠的是知识积累，而悟道靠的是清净自性，如庄子之“虚室生白”（《庄子·人间世》），荀子之“虚一而静”（《荀子·解蔽篇》），慧能之“但心清净”（《坛经·决疑品》）。悟道的前提是虚静和清净，而虚静和清净的前提之一便是放下对学问和知识的执著。如禅宗之所谓“若一向执谓须他善知识方得解脱者，无有是处”（《坛经·般若品》）。这是因为学问和知识往往建立在分别的基础上，有一定的专业与学科分工，必然在割裂了世界联系的同时，也将研究者碎片化，乃至使其成为知识乃至人格结构有严重缺陷的人。庄子有云：“判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。”（《庄子·天下》）陆象山也批评道：“急于辨析，是学者大病。虽若详明，不知其累我多矣。石称丈量，径而寡失，铢铢而称，至石必谬，寸寸而度，至丈必差。”<sup>①</sup>尽管建立在分别学科和专业基础上的学问和知识，不利于形成对世界的整体认识，也不利于学者的全面发展。一个人如果沉溺于知识，乃至迷信知识，而丧失了自我的本性乃至智慧，是极为不幸的，如《奥义书》有云：“一个人即使富有学问，却毫无心思，人们也会说这个人什么也不是。无论这个人知道什么，如果他真是智者，就不会这样毫无心思。”（《奥义书·歌者奥义书》）但是只要人们形成怀疑，乃至批判和超越意识，这必然有可能达到否定学问、知识乃至接近道的境界。这就是：为学日益，就必然为道日损，但日损至极限，乃至达到清静无为的境界，就必然能够上升到道的境界。这也就是说至少在一定意义上为学与为道是矛盾的，也就是为学对为道是有负面影响的。如黄檗希运禅师《传心法要》卷上所云：“古人心利，才闻一言，便乃绝学，所以唤作绝学无为闲道人。今时人只欲得多知多解，广求文义，唤作修行，不知多知多解，反成拥塞。”<sup>②</sup>叔本华也认为：“读书愈多，留存下来的东西便愈少，心灵

① 陆九渊：《陆九渊集》，钟哲点校，中华书局1980年版，第140页。

② 《传心法要》，浙江天台山国清寺影印本。

就会变得像重复书写过多遍的石板一样,横七竖八,混乱不清。”<sup>①</sup>

#### 第四十九章(12)

圣人恒无心,以百姓之心为心。善者善之,不善者亦善之,得善。信者信之,不信者亦信之,德信。圣人之在天下,歛歛焉,为天下浑心,百姓皆注其耳目焉,圣人皆孩之。

【校勘】“恒无心”,通行本作“无常心”;“以百姓之心为心”,通行本无“之”;“善者吾善之”诸句,通行本有“吾”;“圣人之在天下”,通行本无“之”;“为天下浑心”,通行本“浑”后有“其”;“百姓皆注其耳目焉”,通行本无。依帛书本改。

【译文】圣人恒常没有执心,以百姓的执心为执心。善的善待他,不善的也善待他,得到善。守信的信任他,不守信的也信任他,得到信。圣人治理天下,收敛自己的执心,使天下人心思浑朴,百姓都专注自己的耳目,圣人把他们当都做孩童看待。

【述论】真正有智慧的人,不是没有心,而是没有执著之心,也就是心无所住,无知无识、无意无念,没有分别、没有取舍,常常以百姓的心意为自己的心意,乃至没有好恶、爱憎、是非、利害之类的分别心和执著心,于是无论善与不善、信与不信,都能善待和信任,因此常常能够获得最大范围的善与信,能够使百姓回归到没有善恶、真假、是非的浑朴境界与童真状态。孔子“毋意,毋必,毋固,毋我”(《论语·子罕》),孟子“所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也”(《孟子·尽心上》),杜光庭“圣人无心,未始有滞也”<sup>②</sup>,慧能“能除执心,通达无碍”(《坛经·般若品》),都是对圣人无执心的阐述。可见,圣人之所以成其为圣人,关键在于没有执著之心,没有分别之心,乃至没有取舍之心,是真正的心无所住、通达无碍,是真正的包举宇内、心量广大。这是因为但凡有所分别,就必然有所取舍,有所取舍,就必然有所遗漏,而没有分别,就不会有取舍,当然也就不会有遗漏。柳宗元《敌戒》之所谓:“皆知敌之仇,而不知为益之尤;皆知敌之害,而不知为利之大。……敌

① 叔本华:《论书籍与阅读》,《叔本华论说文集》,商务印书馆1999年版,第271页。

② 转引自奚侗集解、方勇导读:《老子》,第125页。



存而惧，敌去而舞，废备自盈，祗益为愈。敌存灭祸，敌去招过。有能知此，道大名播。”虽然心胸开阔，但毕竟心有所主，乃至有敌我的分别之心。至于《薄伽梵歌》当然更理想，有所谓：“对待朋友、同伴和敌人，旁观者、中立者和仇人，亲友以及善人和恶人，他一视同仁，优异杰出。”（《薄伽梵歌》第六章）最起码也应该如基督教《箴言》所言：“不要责备褻慢人，恐怕他恨你；要责备智慧人，他必爱你。”<sup>①</sup>可见有执著之心与没有执著之心、有分别之心与没有分别之心是有根本区别的。前者是智慧之心，后者是迷误之心；前者狭隘偏执，后者襟怀宽广；前者鼠目寸光，后者境界高远。无论治理天下，还是修德养生，都应该有这样的生命智慧。也许真正的无执著之心，可能是智慧与迷误通达无碍，当然也不排除某些人生策略，如培根所说：“出身低贱的人，在他们往上升的过程中，是非有所依附不可的；但是贵显而本身有力量的人，最好是保持一种无偏无党的、中立的态度。”<sup>②</sup>

### 第五十章(13)

出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，而民生生，动皆之死地之十有三。夫何故？以其生生。盖闻善摄生者，陆行不避兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。

【校勘】“而民生生，动皆之死地之十有三”，通行本作“人之生，动之死地，亦十有三”；“以其生生”，通行本作“以其生生之厚”；“陆行不避”之“避”，通行本作“遇”；“甲兵”，帛书乙本作“兵革”；“无死地”，通行本后有“焉”。依帛书本改。

【译文】出生于生步入死。长寿的占十分之三，夭亡的占十分之三，人过分奉养生命妄动而走向死路的占十分之三。什么原因呢？因为过分奉养生命。善于养生的，陆地行走不必躲避犀牛和老虎，参军不必佩带盔甲和兵器。犀牛不必用它的角，老虎不必用它的爪，兵器不必用它的刃。什么缘故？因为他没有进入死地。

【述论】天生长寿、短寿、本来可以长寿但因厚自奉养而导致短寿者，分

① 《旧约全书·传道书》第9章第8节。

② 培根：《培根论说文集》，第181页。

别占十分之三。另外十分之一当是顺任自然、善于养生者。天生长寿与短寿是身体素质等各方面客观因素造成的,属于自然原因。问题是那些过于注重厚自奉养乃至不能寿终正寝者,才是老子所关注的对象,因为他们不是因为自然原因而是由于人为因素致死的。真正善于养生的人,并不是那些服食药饵、厚自奉养、以求长生反倒自寻死路的人,而是清静无为、顺任自然的人。清静无为的人胜过厚生奉养的人,如所谓“夫唯无以生为者,是贤于贵生”(《道德经》第十五章)。这是因为“天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生”(《道德经》第七章)。所以真正善于养生的人,是那些“不自生”的人,“死而不亡”的人。可见,为了功名利禄而不惜牺牲自己身体健康的人,以及为了自己身体健康而不惜挖空心思的人,都是不足取的;只有那些清静无为、顺任自然,生不为己,死而不亡的人,才是真正的有道之人。佛教之涅槃,无论有余还是无余涅槃,其实也不是修得长生不老,更不是永世长存,而只是出离生死,也就是体悟到生命的生死不二,乃至达到不生不灭的境界。如果有所谓永世长存,也只是“死而不亡”。只有真正体悟了生命大智慧的人,才有可能“死而不亡”。

### 第五十一章(14)

道生之,德畜之,物形之,器成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之爵,而恒自然。故道生之,畜之,长之,育之,亨之,毒之,养之,覆之。生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德。

【校勘】通行本“器”作“势”,帛书本“器”前有“而”,帛书本无“莫不”;“道之尊”四句,帛书甲本后两句有“也”,乙本均有“也”;通行本“莫之爵”作“莫之命”,通行本“畜”前有“德”;帛书本“生而不有”诸句“不”作“弗”,酌改。

【译文】道生成它,德畜养它,物赋形它,器成就它。因此万物没有不尊崇道而贵重德的。道的被尊崇,德的被贵重,没有谁封赏爵命却经常自己如此。所以道生成它,畜养它,成长它,发育它,结成它,成熟它,爱养它,覆载它。生长而不占有,作育而不自恃,长养而不主宰,这就叫做玄妙幽冥之德。

【述论】万物的形成是有规律的:生成而后畜养,畜养而后成形,成形而后为器物。生成畜养是无形的,而至成形是没有用处的,有用处才成其为器。德是有层次的:低层次的德,生长收藏万物而唯求回报、主宰,乃至占

用；高层次的德，真正是博大幽深、玄妙至极的：生长收藏万物，而不图回报、不求主宰、不做占用，生成畜养不为自我主宰，结果收藏不为自我占用。玄德的价值在于尊重万物自身生长发育规律，给予万物顺任其性、自由发展的充分空间，而不加自我主宰与占有。有些统治者只为自身的主宰和占有而不顾万物自身的本性与自由，甚至肆意抑制、扼杀万物的本性与自由，这是暴君昏君；有些尊重万物的本性与自由，但所有施为却是为了更好地主宰和占用，这是明君；有些尊重万物的本性与自由，并不主宰和占用，这才是有道之君。对天地自然之“玄德”，孔子也有“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉”（《论语·阳货》）的感慨，庄子亦有“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”（《庄子·知北游》）的看法。道德正是凭借“生而不有，为而不恃，长而不宰”而赢得了万物的尊贵，而且这种尊贵丝毫不是因为封赏爵位之类的刺激与鼓励，甚至完全地化生成为万物的自然本能。这是道德力量之最高体现形式，同时也是人们应该认真汲取的最高生命智慧。

## 第五十二章(15)

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。启其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是为袭常。

【校勘】帛书甲本“袭常”，通行本作“习常”，依帛书本改。郭店竹简乙本作：“闭其门，塞其兑，终身不勤。启其兑，实其事，终身不复。”

【译文】天下万物都有起源，作为天下万物的母体（根源）。既然得到它的母体，就能知道它的子嗣（万物）。既然知道它的子嗣，又守持它的母体，终生没有危险。堵塞感官，关闭门径，终生没有劳苦。开启感官，增加杂事，终生不可救治。察见细小叫做明，守持柔弱叫做强。运用它的外射光芒，再返照它内在光明，不自身遗留灾殃，这就叫做承袭常道。

【述论】道为万物的母体，有无所施为却生成畜养万物之功；万物为道的子嗣，有知道承受生成畜养却不被主宰占用之本。知晓万物且守持道，闭塞欲念的入口与出口，用外在的智慧返照内在的智慧，使万物恃我而生却不为主宰，就不会劳顿自身并贻害自己。慧能也有所谓“自心地上觉性如来，

放大光明,外耀六门清净,能破六欲诸天,三毒即除,地狱等罪一时消灭”(《坛经·决疑品》)的观点。堵塞欲念的入口,关闭欲念的出口,才能终身没有劳顿和烦恼。所以佛教有身不犯杀、盗、淫,意不嫉、恚、痴,口不妄言、绮语、两舌、恶口的“十善”之说。一般来说,眼睛、耳朵为欲念的入口,口和手为欲念的出口。最起码应该做到眼睛不妄视,耳不妄听,口不妄言,手不妄动,如孔子之所谓“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》),才能则免除口舌是非之苦,乃至身体的祸殃,甚至可以成就智慧人生。

### 第五十三章(16)

使我介然有知,行于大道,唯施是畏。大道甚夷,民甚好径。朝甚除,田甚芜,仓甚虚;服文采,带利剑,厌饮食,财货有余,是为盗竽。非道也哉!

【校勘】帛书乙本“施”作“他”;“民甚好径”,通行本作“而民好径”;“盗竽”,通行本作“盗夸”。依帛书本改。

【译文】假使我略微有所认识,行走在大道上,唯一畏惧的是误入歧途。大道十分平坦,民众却特别喜欢羊肠小道。狱讼十分繁多,田地十分荒芜,仓库十分空虚;却穿着锦绣衣服,佩带锋利宝剑,饮食满足,财物有余,这就叫做强盗头子。不是大道啊!

【述论】大道崇尚无为自化,生成畜养而不主宰占用,但邪路却总是鱼肉百姓,中饱私囊。有道之人唯一惧怕的是不走正道而行邪路。而这些行走邪路的盗魁,不但不生成畜养万物,反而巧夺豪取,不惜一切地主宰占用万物。这其实就是孟子所谓独夫、民贼、寇仇,《孟子·梁惠王》有云:“贼仁者谓之‘贼’,贼义者谓之‘残’,残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”对这些行走邪道的盗魁,老百姓是完全有理由群起而攻之的,如《孟子·离娄》之所谓“君之视臣如土芥,则臣之视君如寇仇”。进一步说,也就是,大凡生成畜养而不主宰占用,即是行走大道,而如果生成畜养却企图有所主宰占用,就是行走邪道。按照马克思的说法,以劳动本身为目的,不为占有其成果的劳动是自由劳动,而只是为了获取劳动之外的某些报酬的劳动往往是异化劳动。自由劳动往往能够使人享受到劳动的自由与创造,乃至生命的幸福,而异化劳动只能使人们在强制性劳动中感到痛苦与不

幸。可见自由劳动就是行走大道,是能够赢得生命的自由与解放的,而异化劳动是行走邪道,是不能获得生命的自由乃至尊严的。遗憾的是许多人误入歧途却不能迷途知返。

#### 第五十四章(17)

善建者不拔,善抱者不脱,子孙以祭祀不绝。修之身,其德乃真;修之家,其德乃余;修之乡,其德乃长;修之邦,其德乃丰;修之天下,其德乃博。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。吾何以知天下之然哉?以此。

【校勘】通行本“祭祀不绝”之“绝”作“辍”,“修之身”诸句之“之”后均有“于”,“其德乃博”为“其德乃普”,“天下之然”无“之”,依帛书本改。郭店竹简乙本作:“善建者不拔,善保者不脱,子孙以其祭祀不屯。修之身,其德乃真。修之家,其德有余。修之乡,其德乃长。修之邦,其德乃丰。修之天下,[其德乃博。以家观]家,以乡观乡,以邦观邦,以天下观天下。吾何以知天[下然哉?以此]。”

【译文】善于建树的不能拔除,善于抱持的不会脱落,子孙秉承此道祭祀不会断绝。用来修自身,其德便纯真;用来修家庭,其德便宽余;用来修乡里,其德便长久;用来修邦国,其德便丰厚;用来修天下,其德便普博。所以,以自身观察所有人的身体,以自家观察所有家庭,以本乡观察所有乡里,以本国观察所有邦国,以己莅天下观察所有天下。我用什么知道天下的这个规律呢?就用这个方法。

【述论】善于建树与抱持的人,必须抓住根本,这个根本就是修道,子孙坚持修道才会香火不断。与《易经》“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”(《周易·坤文言》)意思接近。《菜根谭》有云:“老来疾病都是壮时招得,衰时罪孽都是盛时作得。”<sup>①</sup>儒家与道家生命智慧都有反求诸己与推己及人两个方面。儒家之“三省吾身”(《论语·学而》)与“修己以敬人”(《论语·宪问》)与此相似。《了凡四训》主要讲因果报应及修道养德可以改变命运的思想。推而广之,自身修道则延年益寿而有真纯,家庭修道则全

① 洪应明:《菜根谭》,第188页。

家和睦而有余庆,乡里修道则敬老爱幼而有久福,邦国修道则国泰民安而富裕,天下修道则淳朴和谐而广大。以自我的身体知觉为基础,推己及人,由小见大,推知所有人、所有家庭、所有乡里、所有邦国、所有天下的所有普遍规律,乃至体悟修道者昌、失道者亡的自然规律,是人类认识自我乃至世界的根本方法和途径。《传心法要》云:“诸佛圆通,更无增减。流入六道,处处皆圆。万类之中,个个是佛。譬如一团水银,分散诸处,颗颗皆圆;若不分时,只是一块。此一即一切,一切即一。”(《传心法要》卷下)永嘉禅师云:“一性圆通一切性,一法遍含一切法。一月普现一切水,一切水月一月摄。”<sup>①</sup>其实都阐述了这一认知智慧,这与西方现象学强调身体知觉基本同出一辙。但苏格拉底却从根本上否定了身体及其知觉的价值,如:“如果我们想要获得关于某事物的纯粹的知识,我们就必须摆脱肉体,由灵魂本身来对事物本身进行沉思。”<sup>②</sup>

### 第五十五章(18)

含德之厚者,比于赤子。蜂虿虺蛇弗螫,攫鸟猛兽弗搏。骨弱筋柔而握固,未知牝牡之合而腴怒,精之至也。终日号而不嘎,和之至也。和曰常,知和曰明,益生曰祥,心使气曰强。物壮则老,谓之不道,不道早已。

【校勘】“含德之厚者”,通行本无“者”;“蜂虿虺蛇弗螫,攫鸟猛兽弗搏”,通行本作“蜂虿虺蛇不螫,猛兽不据,攫鸟不搏”;“腴怒”,通行本作“全作”;“号而不嘎”之“嘎”,通行本作“嘎”;“和曰常,知和曰明”,通行本作“知和曰常,知常曰明”,帛书甲本与竹简本同。从帛书本。郭店竹简甲本作:“含德之厚者,比于赤子。蚤虫蛇弗蛰,攫鸟猛兽弗扣。骨弱筋柔而捉固,未知牝牡之合然怒,精之至也。终日呼而不忧,和之至也。和曰常,知和曰明,益生曰祥,心使气曰强。物壮则老,是谓不道。”

【译文】含德之深厚,可比初生婴儿。蜂蝎虺蛇不刺蜇,鸷鸟猛兽不搏杀。骨软筋柔却拳握持牢固,不知道男女交合而小生殖器勃起,是因为精气充沛所致。整天哭号但不沙哑,是由于和气元气淳和所致。淳和叫做恒常,

① 《永嘉觉禅师语录》,林世田点校:《禅宗经典精华》上,第52页。

② 柏拉图:《斐多篇》,《柏拉图全集》第1卷,第64页。

知晓淳和叫做明达，贪生纵欲叫做遭殃，任性使气就是逞强。物强壮便衰老，这叫做不合乎道，不合乎道便提早死亡。

**【述论】**柔弱是生命勃发的表现，而坚强是衰亡的前兆。柔弱混沌，是养生的秘笈；使气逞强，是丧生的祸根。婴儿为柔弱的典型，同时也是生命力旺盛的体现，虽然筋骨柔弱，但因为德性谦和，柔和顺物，灵府洁白，没有分别，没有执著，无敌无我，无是无非，无善无恶，乃至精气充沛，元气淳和。倒是越早先纵情益生恒强，使气逞强，便越早先丧失虚静守柔、没有分别、没有执著、无思无虑的生命本性，越早先陷入强壮乃至因为过分逞强而提早衰亡的命运。如《黄帝内经素问》所云：“今时之人不然也，以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也。”（《黄帝内经素问·上古天真论篇》）应该说壮极而衰是符合自然规律的，但刚刚强壮便由于过分逞强而提早显露衰老迹象，这是不符合自然规律的。不符合自然规律，必然导致提早衰亡。其实婴儿在未接受各种教育之前，本性是没有分别和执著的，这就是真如自性，这就是智慧；后来由于各种各样的教育，才使其有了我与敌、是与非、善与恶的分别，乃至产生了保持我，以及是与善，而消除敌乃至非、恶的种种妄念，才使其为之耗尽精力，乃至提前衰亡。

## 第五十六章（19）

知者弗言，言者弗知。塞其兑，闭其门，和其光，同其尘，挫其锐，解其纷，是谓玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可得而贵，亦不可得而贱。故为天下贵。

**【校勘】**“知者弗言，言者弗知”，竹简本作“知之者弗言，言之者弗知”，通行本作“知者不言，言者不知”；“和其光，同其尘”，通行本在“解其纷”后；“不可得而疏”诸句前也无“亦”。对照竹简本、帛书本、通行本酌改。郭店竹简甲本作：“知之者弗言，言之者弗知。闭其兑，塞其门，和其光，同其尘，挫其锐，解其纷，是谓玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可得而贵，亦不可得而贱。故为天下贵。”

**【译文】**智者不言说，言说者不智。堵塞眼睛，封闭口腔，柔和光芒，混同尘垢，挫钝锋锐，消解纷扰，这叫做玄妙之同。所以，不能得到便亲近，也

不能得到便疏远；不能得到便增益，也不能得到便减损；不能得到便尊贵，也不能得到便作贱。所以为天下所尊贵。

【述论】不朽之人，首先立德，其次立功，再次立言。有智之人，重行而不重言，因为道是不能言说的，能够言说的就不是永恒的道。因此言语只能体现道之糟粕，而不能言其精髓。所以有智之人不崇尚言说，而崇尚言说之人，肯定是不智之人，明知非永恒的道，却滔滔不绝，亦不顾言多必差的道理。堵塞欲念的入出门径，模糊价值的分别之心，消解关系的纷争之力，使人无欲无望，无是无非，无争无斗，则天下合乎正道而达玄妙之同。《菜根潭》云：“地之秽者多生物，水之清者常无鱼。故君子当存含垢纳污之量，不可持好洁独行之操。”<sup>①</sup>正是由于玄妙之同的关键在于没有亲疏、利害、贵贱的分别，所以谁没有分别和执著心，谁才能最圆满地彰显开阔大度的胸襟与卓尔不群的智慧。如《薄伽梵歌》有云：“于同心之人，友与敌，漠然者，中立者，所恶与所亲，善人，不善人，——而一视同仁兮，彼为卓越无伦。”（《薄伽梵歌》第六章）也只有无论亲疏、利害、贵贱，一视同仁，平等不二的人，才能长期赢得天下的普遍尊重。

### 第五十七章(20)

以正治邦，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？夫天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，而邦家滋昏；人多智，而奇物滋起，法物滋彰，盗贼多有。是以圣人之言曰：我无事而民自富，我无为而民自化，我好静而民自正，我欲不欲而民自朴。

【校勘】通行本及帛书乙本讳刘邦名而改“邦”为“国”；“吾何以知其然也”，通行本“也”作“哉”，帛书本作“也哉”，通行本后有“以此”；“智”，帛书甲本作“知”，通行本作“伎巧”；“法物”，通行本作“法令”；“盗贼多有”前，通行本有“而”；“是以圣人之言曰”，通行本作“故圣人云”；“我欲不欲”，通行本作“我无欲”。帛书本、通行本“我无事而民自富”在“民自正”后。依帛书本、竹简本酌改。郭店竹简甲本作：“以正治邦，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然也？夫天[下]多忌讳，而民弥叛。民多利器，而

<sup>①</sup> 洪应明：《菜根潭》，第170页。



邦滋昏。人多智，而奇物滋起，法物滋彰，盗贼多有。是以圣人之言曰：我无事而民自富，我无为而民自化，我好静而民自正，我欲不欲而民自朴。”

【译文】用正道治国，用诡道用兵，用不造事统率天下。我凭什么知道是这样的？天下多忌讳，民众就会越贫穷；民众多利器，而国家就会越昏乱；人多智巧，异端就会越兴起；好物滋生彰显，盗贼就会越多。因此圣人之言道：我不造事，而民众自然富足；我无为，而民众自我化生；我好静，而民众自行中正；我以没有欲望为欲望，民众自然质朴。

【述论】许多人总是用条条框框之类的制度来约束民众，在维护其秩序稳定的同时也使民众丧失了应有的创造力；总是提倡用锐利的武器乃至武功来自我保护，却在维护自身安全的同时，也为抢劫、凶杀提供了便利，乃至造成了社会秩序的诸多恐怖与混乱；总是将充斥着巧智乃至欺诈的知识作为提高民众素质的主要手段，却在使民众变得聪明的同时，也助长了稀奇古怪事物的滋生与泛滥，甚至助长民众的投机取巧心理，导致了盗贼的泛滥与社会的不安定。这是无道之人的伎俩。有道之人治理天下有“三纲领四条目”，分别是清正治国，奇诡用兵，无事治天下，是无事、无为、好静、无欲。用兵奇诡，则战无不胜，因为如《孙子兵法·计篇》所云“兵者，诡道也”。用清静无为、无所施事治理天下，无事、无为、好静、无欲，则能使民众无拘无束、无利无害、无巧无辩、无欲无念，乃至最大限度地激发其自由创造力，从而达到自富、自化、自正、自朴。孔子并不是反对清静无为，而是认为真正能无为而治者寥寥无几，如《论语·卫灵公》所云：“无为而治其舜也欤！”相反，如果提倡忌讳、利器、智巧、好物，乃至为了所谓政绩而政出多门、朝令夕改，则必然使民众无所适从，疲于奔命，这不仅扰乱民众的正常秩序，而且禁锢民众的创造力，导致社会的贫困、混乱和不安。也许民主与专制的根本区别就在这里。有道之人推行民主政治，无道之人崇尚专制统治。可见关于民主与专制政治的论述，并不仅仅属于苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，其实老子也是其中的一个。

## 第五十八章(21)

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久！是以

圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。

【校勘】“淳淳”，帛书乙本作“屯屯”；“缺缺”，帛书甲本作“夬夬”；“方而不割”前，帛书本无“圣人”。帛书甲本残毁严重，依通行本。

【译文】施政宽厚，民众就淳朴；施政严苛，民众就狡诈。祸患，是幸福所依靠的；幸福，是祸患所潜伏的。谁知道它们的究竟？它们并没有定规。正常会转变为奇异，善良又会转变为邪恶。人们的迷惑，为时本来就长了！因此圣人方正却不割伤，锐利却不刺伤，直率却不放肆，光亮却不刺眼。

【述论】仁政宽厚而苛政严酷，前者使民众淳朴，而后者使民众狡诈。祸与福相互转化没有穷尽。面对祸患，如果能够悔过自新，修道养德，就可能转而获得幸福，如越王之卧薪尝胆；如果面对幸福挥霍无度，飞扬跋扈，就会自遗其咎，如韩信之邀功请赏。其实世界上没有绝对的好事，也没有绝对的坏事。如果能够把坏事之中的有利因素发挥至极致，坏事就会变成好事，反之如果把好事之中的不利因素放纵到极限，好事就会变成坏事。所以对有生命智慧的人来说，是没有绝对的好事与坏事的。只要发掘出了有利因素，坏事就是好事，如果仅暴露了不利因素，好事也就是坏事。正因为祸福相辅相成，因此有道之人从来不绝对地看待任何事物，因而不绝对地对待任何事物，守持中道，“方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀”，才是最佳选择。这倒使人联想起孔子所谓“尊五美，屏四恶”，即“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”所谓“五美”、“不教而杀之谓之虐；不戒视成谓之暴；慢令致期谓之贼；犹之与人也，出纳之吝谓之有司”所谓“四恶”的主张（《论语·尧曰》）。也许《顿悟入道要门论》卷上所谓“无中间，亦无二边，即中道”的观点更富于智慧，彻底消除内外、彼此之类的分别心，外不染色，内不生妄念，既无彼此，亦无中间，才是中道的真正内涵。唯其如此，既不执著于施政严苛的专制政治，也不执著于施政宽厚的民主政治，才是真正の中道。也只有这样，才能既避免专制政治之灾难，又避免民主政治之灾难。

## 第五十九章(22)

治人事天，莫若嗇。夫为嗇，是以早服，早服是谓重积德。重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓

深根固柢，长生久视之道也。

【校勘】“是以早服”，通行本作“是谓早服”；“是谓”，通行本作“谓之”；“长生久视之道也”，通行本无“也”。依竹简本、帛书本改。郭店竹简乙本作：“治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以早[服]，是谓[重积德，重积德则无不克。无]不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长[久，是谓深根固柢，]长生久视之道也。”

【译文】治理人事，奉事天道，没有比爱惜精力更重要的。正因为爱惜精力，所以早做准备，早做准备，叫做不断积德。不断积德就没有不能克服的，没有不能克服的就无法知道它的极限，无法知道它的极限就可以治理国家。掌握治理国家的道理，就可以保持长久。这就叫做根深蒂固、长期生存持久维持之道。

【述论】人事与天道息息相通。如果用爱惜来治理人事，则民众不耗财劳累；用爱惜来遵从天道，则自身精气不亏。因为爱惜可以使民众财产不费，自身精气不失。而爱惜之最为关键的是提前持续不断地积累德行，这样可以无往而不胜，既能使国家保持长治久安，也能使自身延年益寿。老子“恒德乃足，复归于朴”（《道德经》第二十八章）、“修之于身，其德乃真”（《道德经》第五十四章）、“重积德则无不克”（《道德经》第五十九章）等智慧后来成为中国的一个传统。由于儒家的不断张扬乃至有了更广泛的基础，如《大学》甚至有“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”<sup>①</sup>的概括。这就使道德成为治理家庭乃至国家的基本智慧，如孔子之“其身正，不令而行；其身不正，虽令不行”。加上《易经》“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”（《周易·坤·文言》）观点，与佛教因果报应思想的珠联璧合，就使道德成为中国这个宗教观念相对淡薄的国家的最有效的精神基础。这个基础在法制仍然不很完善、宗教观念相对淡薄的时代是有着无与伦比的价值与意义的，是不能被忽略和削弱的。五四运动造成的一个不良影响是，不问国情，一概将道德看成封建礼教而加以否定了。

<sup>①</sup> 《大学》，朱熹：《四书章句集注》，第4页。

## 第六十章(23)

治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦弗伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

【校勘】“非其鬼不神”至“弗伤人”后诸句，帛书本有“也”。“圣人亦弗伤人”之“弗”，通行本作“不”。依通行本、帛书本改。

【译文】治理大国如煎小鱼。用道治理天下，鬼魅就不能发挥精神。不是鬼魅不能发挥精神，是精神不能伤害人。不是精神不能伤害人，是圣人不伤害人。两者都不伤害，所以交相归于民众。

【述论】治国之智慧如同烹小鲜，在于不加取舍，不加搅扰。不加取舍，则所有民众均能有所得益；不加搅扰，则所有民众都能安居乐业。如河上公所云：“烹小鲜不去肠，不去鳞，不敢挠，恐其糜也。治国烦则下乱，治身烦则精散。”<sup>①</sup>治大国，要做到保全而不割伤，必须不加取舍，必须善恶、是非、美丑不二，不人为地分别善恶、是非、美丑，不除恶扬善、求是去非、褒美贬丑，更不助纣为虐、颠倒是非、以丑为美。因为任何一种根据个人好恶的取舍，都可能造成对事物的割伤，至少会破坏事物的整体状态的破坏，造成地域、阶级乃至种族利益的不均衡发展，造成社会的不公平。如果要做到不搅扰、烦劳，就必须保持清净而无所施为，更不能政出多门、朝令夕改，这样势必会使民众因为无所适从而疲于奔命，势必会造成捆死、烦死、挣死的局面。如果其后果仅仅是人祸倒也单纯，问题在于还会导致天灾。与其说是由于天人感应而使天公做怒，倒不如说是因为这些醉心政绩者无视自然规律而遭到报复。不尊重民众，也不尊重自然，肆意巧夺豪取、为所欲为，必然在初期能获得一点聊以自慰的成绩，但其后必然遭到民众的激烈反抗乃至自然的无情报复。圣人清静无为，不人为制造地域、阶级、种族差别，更不拆东墙补西墙，损不足以奉有余，也不朝令夕改，搅扰民众，民众感觉不到他的存在，自然就不会有反抗的念头；圣人无所施为，不以征服和利用自然为宗旨和炫耀，而是尽可能损有余以补不足，与天地合德、与日月合明、与四时合序，更不肆意破坏自然，自然也不会对人类进行残酷报复。这也就是所谓圣人不伤害人，鬼怪也不敢加害于人的道理。庄子也有所谓“知天乐者，无天

① 《老子道德经河上公章句》，第235页。

怨，无人非，无物累，无鬼责。”之说（《庄子·天道》）。可见民众的反抗与自然的报复，总是与统治者对民众的分别和搅扰，以及对自然的征服和掠夺紧密联系。甚至可以说，自然以灾害方式对人类施加的报复，在某种意义上是统治者变本加厉乃至搅扰民众的间接后果，是自然对人类自尊盲目膨胀的残酷惩罚。

## 第六十一章(24)

大邦者，下流也，天下之牝也。天下之交也，牝恒以静胜牡，为其静也，故亦为下。故大邦以下小邦，则取小邦；小邦以下大邦，则取大邦。故或下以取，或下而取。大邦不过欲兼畜人，小邦不过欲入事人。夫两者各得所欲，大者宜为下。

【校勘】“大邦者，下流也”，通行本作“大国者下流”，且“邦”一律作“国”；“天下之交”，通行本在“天下之牝”前，且均无“也”；“牝恒以静胜牡”，通行本“恒”作“常”，且“为其静也，故亦为下”作“以静为下”。依帛书本改。

【译文】大国，如河水一般流于下游，是天下万物的母体。天下雄雌交配，雌性经常以静定战胜雄性，因为它的静定，所以也显示出谦下。因此大国用谦下对待小国，就可以取得小国的归附；小国以谦下对待大国，就可以取得大国的容纳。所以有的以谦下取得归附，有的以谦下取得容纳。大国不过是想要容养人，小国不过是想要依附人。两者各自得到自己所需要的，大国尤其适宜于谦下。

【述论】清静谦下既是一种自然规律，也是一种生存智慧。雄雌交配，雌性清静谦下而能战胜雄性；江河流动，江海清静谦下而使所有河流交汇于其中；国家交往，清静谦下者也能够得到所需要的兼容与归附。相形之下，小国居下较为自然，但大国居下更有价值，不仅能够得到自己所需要的兼容，而且也能满足小国归附的需要。王弼有云：“江海居大而处下，则百川流之；大国居大而处下，则天下流之。”①《周易·谦·彖》有云：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑

① 楼宇烈：《老子道德经注校释》，第159页。

而不可踰，君子之终也。”可见，谦下并不是一个一般意义的生存智慧，甚至是一个一劳永逸、无往而不胜的生存乃至政治智慧。只是弱小者往往谈不上谦下，甚至会将谦下转变为自卑；而强大者更不容易谦下，不是将其变为作秀，就是直接地裸露自己的傲慢。自卑者不仅自己看不到希望，甚至连别人也看不到希望；自傲者虽然能够在短暂的自我感觉良好中找到慰藉，但很快就会因此而付出代价，乃至失去包括自尊在内的一切。

## 第六十二章(25)

道者，万物之主。善人之宝，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何弃之有？故立天子，置三卿，虽有拱璧以先驷马，不若坐而进此。古之所以贵此道者何也？不谓求以得，有罪以免欤？故为天下贵。

【校勘】“万物之主”之“主”，通行本作“奥”；此句至“所保”，帛书本均有“也”；“置三卿”之“卿”，通行本作“公”；“不若坐而进此”，通行本作“不如坐进此道”；“贵此道者何也”，通行本无“也”；“不谓求以得”之“谓”，通行本作“曰”；“以免欤”之“欤”，通行本作“邪”。依帛书本改。

【译文】道，是万物的宗主，是善人的珍宝，是不善人所赖以保全的。美好的言语可以兜售，尊贵的行为可以增益人。不善的人，有什么可以抛弃的呢？所以拥立天子，设置三公，即使有拱抱玉璧先于驷马的礼仪，不如静坐而进献这个道。古代之所以贵重这个道，是什么原因呢？不是说有求就能获得，有罪可以赦免吗？所以受到天下的贵重。

【述论】道，作为宇宙万物的宗主，不仅可以使善人得到庇护，而且能够使不善人的罪恶得到赦免。所以即使有高官厚禄，不如修道养德。美言虽然不信，但可以作为不善人的一种装饰而兜售于人，可以达到交往的目的；至于尊贵的行为更能够使人非同凡响，至少能够与不善之人形成明显对比，乃至具有提高人格层次，使人们受到普遍增益的功能。更何况，有道之人设美言是为了诱导人们如赴市求利一样遵从道，施尊行是为了最大限度显示道的不同，以吸引人遵从道。“人之不善，何弃之有？”其实明确表达了“道不弃人”的思想。《中庸》所谓“道不远人”<sup>①</sup>，表达的也正是这种智慧。

① 《中庸》，朱熹：《四书章句集注》，第23页。

### 第六十三章(26)

为无为，事无事，味无味，大小，多少，报怨以德。图难于其易，为大于其细。天下之难，必作于易；天下之大，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难矣。

【校勘】“图难于其易”之“于”，帛书甲本作“乎”；“为大于其细”之“于”，帛书乙本作“乎”，且句末有“也”；“天下之难”，通行本作“天下难事”；“天下之大”，通行本作“天下大事”；“终无难”，句末通行本有“矣”。酌改。郭店竹简甲本作：“为无为，事无事，味无味。大小之多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难。”

【译文】把无为当做有为，把无事当做有事，把无味当做有味，以小为大，以少为多，以德报怨。克服困难要从简易着手，做大事要在细小事入手。天下的困难必定酝酿于简易，天下的大事必定发生于细小，因此圣人始终不做大事情，所以能够成就大事情。轻率承诺必定缺少信用，把简易看得多必定困难多。因此圣人尤其把事情看得困难，所以最终没有困难。

【述论】由于任何事情都是从简单、细小发展起来的，所以有道之人克服困难，做大事情，总是从简单、细小的事情做起，而且常常将小困难当大困难看，把小事情当大事情看。正是因为看重困难反而没有困难，因为不做大事情反而成就了大事情。《韩非子·喻老》云：“千丈之堤，以蝼蚁之穴溃；百尺之室，以突隙之烟焚。故曰白圭之行堤也塞其穴；丈人之慎火也涂其隙。是以白圭无水难，丈人无火灾。此皆慎易以避难，敬细以远大者也。”<sup>①</sup>诸如“报怨以德”之类的为人处事原则和生存智慧，一般人是难以理解也难以做到的。甚至连孔子也担心以德报怨，便无法报德，于是不得不如《论语·宪问》所载“以直报怨，以德报德”。这是因为在孔子看来，如果报怨以德，报德仍以德，那么对怨与德便采取了同一态度，这就不能显示区别。其实主张善恶二元的孔子，又怎能理解善恶不二的老子之广大心量呢？

### 第六十四章(27)

其安也，易持也；其未兆也，易谋也；其脆也，易判也；其微也，易散也。

<sup>①</sup> 梁启雄：《韩子浅解》，中华书局1960年版，第173页。

为之于其未有也，治之于其未乱也。合抱之木，生于毫末；九层之台，作于累土；百仞之高，始于足下。为之者败之，执之者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。临事之纪，慎终如始，此无败事矣。人之败也，恒于其且成也败之。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过；能辅万物之自然，而弗敢为。

【校勘】“其安也，易持也”诸句，通行本无“也”，作“其安易持”等；“判”，通行本作“泮”，帛书本作“破”，意破；“微”，竹简甲本作“几”；“为之于其未有，治之于其未乱”，通行本句中无“其”，句末无“也”；“作于累土”之“作”，通行本作“起”；“百仞之高”，通行本作“千里之行”；“为之者败之，执之者失之”，通行本“者”前无“之”，竹简本“失”作“远”；“是以圣人无为，故无败；无执故无失”，帛书本句末有“也”；“临事之纪，慎终如始，此无败事矣。人之败也，恒于其且成也败之”，通行本作“民之从事，恒于几成而败之。慎终如始，则无败事”。帛书本“慎终如始”前有“故”或“故曰”；“不贵难得之货”前，帛书本有“而”；“能辅万物之自然，而弗敢为”，通行本作“以辅万物之自然而不敢为”。基本依竹简本改。郭店竹简甲本作：“其安也，易持也。其未兆也，易谋也。其脆也，易判也。其几也，易散也。为之于其未有也，治之于其未乱。合[抱之木，生于毫]末。九层之台，作[于]累土。百仞之高，始于]足下。”郭店竹简甲本作：“为之者败之，执之者失之。是以圣人无为，故无败，无执故无失。临事之纪，慎终如始，此无败事矣。圣人欲不欲，不贵难得之货；教不教，复众之所过。是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。”郭店竹简丙本作：“为之者败之，执之者失之。圣人无为，故无败也；无执，故[无失也]。慎终若始，则无败事矣。人之败也，恒于其且成也败之。是以[圣]人欲不欲，不贵难得之货，学不学，复众之所过。是以能辅万物之自然，而弗敢为。”

【译文】安定，容易守持；没有兆头，容易谋划。脆弱，容易破除；细微，容易消散。在没有发生问题的时候施为，在没有发生祸乱的时候治理。合抱的树木，萌生于细小的嫩芽；九层的高台，从一筐土积累起来；百仞高峰，从脚下开始。施为的人失败，守持的人丧失。所以圣人无所施为，故而不失败，无所守持，故而没有丧失。处事的法则，是谨慎结束如同开始，就没有失败的事情。人们的失败，常常在接近成功的时候自败。因此圣人以没有欲



望为欲望,不以难得的财货为贵重;以不学习为学习,修复众人的过失;能辅助万物的自然本性,而不敢施为。

【述论】任何事物都有一个发生、发展,乃至壮大的过程,而有道之人的智慧在于防微杜渐,将问题解决在萌芽状态,而且始终如一,慎终如初。《易经·系辞传下》之所谓“君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱”,亦是此理。中医理论如《黄帝内经素问·四气调神大论》更是深得其旨,有云:“圣人不治已病治未病,不治已乱治未乱,此之谓也。夫病已成而后药之,乱已成而后治之,譬犹渴而穿井,斗而铸锥,不亦晚乎!”其实有道之人的智慧更在于清静淡泊,无所施为。如同真正的好中医常常不是门庭若市的人,而是无所事事的人一样,真正有道的人,也不是那些鞠躬尽瘁、死而后已的人,而是顺任自然本性乃至无为而无不为人的人。因为有所施为与守持必定会因分别与取舍而造成缺失乃至失败。只有无所施为与守持,才不会有缺失乃至失败。圣人之所谓不欲,也可能并不是一无所欲,而是以人之所不欲为欲望;所谓不学,也可能并不是一无所学,而是以人之所不学为学。人们因为有所分别乃至在可欲与可学方面总是有所分别和取舍,而圣人却由于无所分别和取舍,自然既能取人之所不弃,也能取人之所弃。这种智慧,概括而言也许就是“人弃我取,人取我予”。如果能欲不欲、学不学,乃至为无为,事无事,味无味,好恶不二,通达无碍,顺任万物自然本性而不敢有所施为,便是善于为道之人。相形之下,不善于为道之人,则总是受从众心理驱使有所分别与取舍,欲众人之所欲,学众人之所学,乃至好其所好,恶其所恶,取其所取,弃其所弃。

## 第六十五章(28)

古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智也。故以智治邦,邦之贼;不以智治邦,邦之德。恒知此两者亦稽式。恒知稽式,是谓玄德。玄德深矣,远矣,与物反矣,乃至大顺。

【校勘】“非以明民”、“将以愚之”、“民之难治”,帛书本句末均有“也”;“以其智也”,通行本无“也”有“多”;“邦”,通行本、帛书乙本作“国”;“德”,通行本作“福”,“恒知此两者”,通行本无“恒”;“恒知稽式”之“恒”,通行本作“常”;通行本“乃至大顺”前有“然后”。依帛书本改。

【译文】古代善于行道的人，不是用来让民众明智，而是用来使民众愚朴。民众难以治理，是因为他们智巧。所以用智巧治理国家，是国家的祸害；不用智巧治理国家，是国家的福德。经常认识这两点也就是法则。经常知晓法则，这叫做玄妙之德。玄妙之德幽深、远大，与万物相反，便能够达到大和顺。

【述论】有道之人治理国家，不是让民众有斤斤计较的智巧，而是让民众有混混沌沌的愚朴。因为智巧可以使民众机巧狡诈，精明于蝇头小利；不用智巧则能够使民众无知无欲，淳朴自然。只有经常知晓是否使用智巧这样两种不同治理方式，反其万物各为其己的本性，才能真正达到顺任自然的最广大和谐境界。智巧以分别和取舍为特征，斤斤计较于自我的好恶得失，是其所是而非其所非，乃至放弃了对自然的最大宽容，充其量只是小聪明，而愚朴则往往无好无恶、无得无失、无是无非，乃至无所分别，无所取舍，无所执著，通达自由，这才是真正的大智慧。人们总是将大智慧、大天才与一般所谓疯癫、愚蠢相提并论，蒲伯有诗云：“大智与疯癫，诚如亲与邻，隔墙如纸薄，莫将畛域分。”但很少有人将大智慧与小聪明相提并论。斤斤计较于是非得失的小聪明，不仅不能取得大智慧，而且往往由于太过精明而导致诸多是非。所以，用巧智治理国家，必然使民众斤斤计较于个人的是非得失，乃至尔虞我诈，为非作歹，不仅导致道德的沦丧，而且导致社会的腐败和堕落；相反如果不用巧智而用不尚分别和取舍的大智慧治理国家，则可以使民众因为遵守道德规范，而相互理解，彼此谦让，同心同德，和睦相处，这样社会就会和谐安定。这表面看来似乎有些像愚民政策，其实不然。不但不是愚民政策，反而是用大智慧来治理国家。

## 第六十六章(29)

江海所以为百谷王，以其能为百谷下，是以能为百谷王。圣人之在民前也，以身后之。其在民上也，以言下之。其在民上也，民弗厚也；其在民前，民弗害也。天下乐进而弗厌。以其不争也，故天下莫能与之争。

【校勘】竹简本“以其能为百谷下”，帛书本、通行本作“以其善下之”；竹简本、帛书本“是以能为百谷王”，通行本作“故能为百谷王”。从竹简本。此段通行本作“江海所以为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲

上民，必以言下之；欲先民，必以身后之；是以圣人处上而民不重，居前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。”郭店竹简甲本作：“江海所以为百谷王，以其能为百谷下，是以能为百谷王。圣人之在民前也，以身后之；其在民上也，以言下之。其在民上也，民弗厚也；其在民前也，民弗害也。天下乐进而弗厌。以其不争也，故天下莫能与之争。”

**【译文】**江海所以成为百川归往之王，因为它能够居于百川之下，因此能够成为百川归往之王。圣人位居民众之前，却将自身置于后面；位居民众之上，却以言语处下（如孤寡不穀等）；他位居民众之上，民众不以为是重负；居列民众之前，民众不认为是妨害。天下乐于推戴而不厌弃。因为他不竞争，所以天下没有谁能够与他竞争。

**【述论】**一个人地位卑下而自谦容易，但如果能处尊而自卑，处贵而自谦，处上而居下，处前而退后，则必然是有道之人。有道之人处事，必须善于处下，善于后退。这其实是建立在相反相成自然规律基础之上的欲上故下、欲前故后的迂回智慧。这种智慧，不仅能够出其不意地达到位居民众之上与民众之前的目的，同时还由于迂回而免除民众的妒恨与不满。如果说，没有经过伪装的权力是赤裸裸的，是愚蠢而不道德的，那么处下和后退的策略可以巧妙避免权力欲望的赤裸裸以及由此而引发的反感。所以越有权力欲望的人，越不将这种欲望直言不讳地表白出来，而是尽可能伪装为绝大多数人的愿望或目的。《菜根谭》有云：“事事要留个有余不尽的意思，便造物不能忌我，鬼神不能损我。若业必求满，功必求盈者，不生内变，必找外忧。”<sup>①</sup>有智慧的人应该将自己的权力欲望与民众的共同欲望有机结合起来，更应该将民众的利益放在前面，而把自己的利益放在后面。将功劳、荣誉、利益让给民众，将过失、罪责、损失留给自己。

## 第六十七章(32)

天下皆谓我大，大而不肖。夫唯不肖，故能大。若肖，久矣其细也夫。我恒有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能为成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且

<sup>①</sup> 洪应明：《菜根谭》，第138页。

先，死矣。夫慈，以战则胜，以守则固。天将建之，如以慈垣之。

【校勘】“天下皆谓我大，大而不肖。夫唯不肖，故能大”，通行本作“天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖”，依帛书乙本改；“我恒有三宝”，通行本无“恒”；“故能为成器长”，通行本无“为”。“舍”后帛书本有“其”；“天将建之，如以慈垣之”，通行本作“天将救之，以慈卫之”。

【译文】天下都说我大，大而又不像。正因为不像，故而能成大。如果像，则早已成为细末了。我常有三种法宝，守持而保护着：第一种叫慈爱，第二种叫节俭，第三种叫不敢居天下人的前面。慈爱，故而能勇敢；节俭，故而能广博；不敢居天下人的前面，故而能够成为万物的首长。现在舍弃慈爱而求勇敢，舍弃节俭而求广博，舍弃居后而求领先，死路啊。慈爱，用来作战就胜利，用来守卫就坚固。天将建立他，就用慈爱来援助他。

【述论】要成为天下万物的首长，就必须坚持慈爱、节俭、不敢居天下人的前面这样三条基本原则。只有这样，才能慈爱与勇敢、节俭与广博、不居人先与万物之长兼而得之，否则只能是自寻死路。孟子亦云：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之”（《孟子·离娄下》）

## 第六十八章(33)

善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下。是谓不争之德，是谓用人，是谓配天，古之极也。

【校勘】“善胜敌者不与”之“不”，帛书本作“弗”；通行本“是谓用人”后有“之力”；“古之极也”，通行本无“也”。酌从帛书本。

【译文】善于做兵士的不勇武，善于作战的不发怒，善于战胜敌人的不与其交锋，善于用人的谦居其下。这就叫做不争执的德，这就叫做用人，这就叫做合乎天道，是古代的至极之道。

【述论】与人相处而不与其争执，任用人才而自居其下。这是合乎自然规律的最高准则。因为自然崇尚平等不二、并育不害，如庄子《齐物论》之“物无贵贱”，《中庸》之“万物并育而不相害”<sup>①</sup>就是对这一规律的概括。有

① 《中庸》，朱熹：《四书章句集注》，第37页。

道之人往往深谙自然规律，善恶、是非、强弱、有无乃至敌我不二，唯其崇尚不争，自然以不争和谦下作为为人处事、社会交往的基本原则，乃至立于不败之地。相形之下，勇武、易怒、交锋、自傲，则可能导致损害和失败。如《菜根谭》曰：“一场富贵，狠狠争来，虽得还是失；百岁光阴，忙忙过了，纵寿亦夭。”<sup>①</sup>

### 第六十九章(34)

用兵有言：“吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。”是谓行无行，攘无臂，执无兵，乃无敌。祸莫大于无敌，无敌近亡吾宝矣。故抗兵相若，则哀者胜矣。

【校勘】“有言”后，帛书本有“曰”；“执无兵，乃无敌”，通行本作“扔无敌，执无兵”；“祸莫大于”后两个“无敌”，通行本作“轻敌”；“近亡吾宝”，通行本作“几丧吾宝”，句末无“矣”；“抗兵相若”，通行本“若”作“加”；“则哀者胜矣”，帛书甲、乙本句前分别有“则”、“而”，通行本无。

【译文】兵家有这样的说法：“我不敢主攻而为应守，不敢前进寸步而愿退后一尺。”这叫做行军而没有阵势，奋臂而没有臂膀，执守而没有兵器，临战而没有敌人。祸患没有比没有敌人更大的，没有敌人接近于丧失我的法宝（即慈、俭、不敢为天下先）。故而对抗兵力相当，慈悲的一方取胜。

【述论】许多人总是将消灭敌人作为自己的理想，其实在某种意义上敌人的价值和意义要远远超过朋友。人们常常只能得到朋友的帮助，而真正的动力，却往往源自敌人的压迫和激励。一些人面对敌人的围追堵截，反而能够自强不息，但是当他们依赖自己顽强的毅力战胜了敌人、赢得了极大成功的时候，却往往由于骄傲自满、不思进取，长期陶醉于过去的成功和荣耀，乃至最终丧失了进一步发展的机会，致使更有力量的人转而赢得了消灭他们的机会。可见最大的祸患莫过于无敌。王弼这样解释道：“吾哀慈谦退，非欲以取强无敌于天下也。不得已而卒至于无敌，斯乃吾之所以为大祸也。”<sup>②</sup>没有敌人，不仅仅意味着取强于天下的理想与愿望的失败，更关键的

① 洪应明：《菜根谭》，第96—97页。

② 楼宇烈：《老子道德经注校释》，第173页。

是,意味着将丧失自己赖以存在的条件,导致自己的腐化堕落,乃至生命力的萎缩。《菜根谭》有云:“处安乐之场,当体患难景况;立旁观之地,要知当局苦衷;理现成之事,宜审创始艰辛。”“进步处便思退步,庶免触藩之祸;著手时先图放手,才脱骑虎之危。”事实上能够从根本上打败自己的,也只有自己而不是敌人,敌人往往给予人们奋斗的勇气与力量,而自己的惰性和贪图享乐的本性,才是最终致自己于失败的根本原因。这是因为没有敌人,首先意味着自己赖以存在的基础已经丧失;其次意味着监督和激励的客观条件的丧失,由腐败堕落而至自我毁灭,将不可避免;再次还意味着强盛至极以至于衰亡,成为必然。人们总是能够在历史上发现那些在逆境中蓬勃发展壮大,却在顺境中迅速腐败堕落乃至衰亡的事实。如古罗马帝国与李自成的失败无不源于此。所以有道之人培养敌人,而且恰到好处地利用敌人维持自己的存在,促成自己的发展,而无道之人,总是试图消灭敌人,意想不到的,在摧毁敌人的同时也往往加速了自己的灭亡。

## 第七十章(35)

吾言甚易知,甚易行。而天下莫能知,莫能行。言有宗,事有君。夫唯无知,是以不我知。知我者希,则我者贵。是以圣人被褐而怀玉。

【校勘】“而天下莫能知”,及“被褐而怀玉”,通行本均无“而”。依帛书本改。“莫能行”前诸句帛书本句末均有“也”,从通行本。

【译文】我的话很容易知晓,很容易践行。但是天下没有谁能够知晓,没有谁能够践行。言论有宗旨,行事有根据。正由于没有知晓,因此不了解我。知晓我的人稀少,取法我的人贵重。因此圣人身披粗衣,却怀藏珍宝。

【述论】最简单易行的事情却往往最难。有许多事情,看似最简单易行,真正践行起来却最难。清静无为,其实就是欲不欲、学不学,乃至为无为,事无事,看似极其简单易行,但很少有人能够做到。因为这个欲不欲并不是一无所欲,更不是禁绝一切欲望;这个学不学,也并不是一无所学,更不是禁绝一切学习;这个为无为,也不是一无所为,更不是禁绝作为。因为所有这些仍然是一种执著,甚至与单纯的欲、学、为没有区别。所谓欲不欲、学不学、为无为,其实就是欲而不欲,不欲而欲;学而不学,不学而学;为而不

为，不为而为。归根结底就是不欲而无不欲、不学而无不学、无为而无不为。也只有这样，才能真正体现无所取舍、乃至明白四达的生命大智慧。有伟大的思想者必有伟大的孤独。越是富有生命智慧，越可能不被人们理解和认识，有些甚至为此付出了惨重代价，真正成了殉道者。尽管伟大的智慧不被理解和推行，但不动摇，不人云亦云，才是有道之人的智慧。有道之人尽管身着粗陋衣服，形同俗人，却胸怀珍宝，有着不同于人的智慧。生活上求同存异，思想上求异存同，就是这种智慧的一种体现形式。因为只有生活上求同存异才能保持与民众的水乳交融，才能不至于被孤立、排斥和打击；但如果求同乃至丧失了自己思想的独立性，尤其因此而放弃自己的生命智慧，则往往得不偿失。《论语·子路》之所谓“和而不同”，也是这个道理。

### 第七十一章(36)

知不知，尚矣；不知知，病矣。是以圣人之不病，以其病病，是以不病。

【校勘】通行本“尚”、“病”后无“矣”，且“尚”作“上”；“是以圣人之不病”，无“是以”、“之”，句前有“夫唯病病，是以不病”。依帛书本改。

【译文】知道却自以为知道，是最好；不知道却自以为知道，是缺点。因此圣人没有缺点，是因为他把缺点当做缺点，因此没有缺点。

【述论】知道却自以为知道，是上德；不知道却自以为知道，是德之缺点。有道之人没有缺点，并不是绝对没有缺点，而是因为他把缺点当做缺点，也就是把不知道却自以为知道这个缺点当做缺点。许多人却总是不知道却自以为知道，而且不以为是缺点。《庄子·山木》所谓自美不美、自丑不丑的观点可谓深得其旨。孔子所谓“知之为知之，不知为不知，是知也”，显然既不具有老子所谓“尚”，也没有他所谓“病”，却有介乎二者之间的特征，充其量只能是较好。按此人可以分为上中下三等：上德之人知道却自以为知道，中德之人知道就自以为知道，不知道就自以为不知道，下德之人则不知道却自以为知道。事实上无论老子、孔子，还是佛陀，都有无知的自叹。如《论语·子罕》载，孔子曾自叹：“吾有知乎哉？无知也。”佛陀所谓“终日说法，无法可说”，乃至说法四十九年，不曾说出一字，也是示现无知之根本智的体现。僧肇《般若无知论》有云：“夫有所知，则有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。故经云：圣心无所知，无

所不知。信矣。”<sup>①</sup>尽管所谓“无所不知”是有差别的智慧，而无知才是根本智慧。这也表明了圣人之所以为圣人的缘由。其实有知而自以为无知之所以是上德之人乃至圣人的智慧，是因为有知而自以为无知，蕴涵着有知与无知、圣人与凡人无二的生命大智慧。

## 第七十二章(37)

民不畏畏，则大畏将至。毋狎其所居，毋厌其所生。夫唯弗厌，是以不厌。是以圣人自知而不自见，自爱而不自贵。故去彼取此。

【校勘】通行本“畏”作“威”，“至”前无“将”；“毋”作“无”，“夫唯弗厌”之“弗”作“不”；“自知而不自见，自爱而不自贵”中无“而”。依帛书本改。

【译文】民众不以畏惧为畏惧，则大畏惧将要到来。不要胁迫民众的居处，不要压抑民众的生活。正因为不压制，所以不厌恶。因此圣人自我知晓却不自我彰显；自我爱护却不自以为贵。故而舍弃彼而采取此。

【述论】人们至少应该如《论语·季氏》载孔子所言“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”，如果不畏惧可畏之事，不畏惧物极必反、盛极而衰之类的自然规律，轻视与天地合德、与四时合序，谐和同化的大人，嘲弄知天命、耳顺、从心所欲不逾矩的圣人的话，如孔子所言“小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”，乃至目空一切，无所畏惧，肆无忌惮，为所欲为，将会有更可怕的大灾祸发生。孔子有所谓“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）。这个大灾祸很有可能就是人力无法挽回的自然灾害，甚至灭顶之灾。人们抱定人定胜天的思想，无视自然规律乃至有道之人的提醒，迷信科学，片面发展所谓征服自然的生产力，这是相当危险的。人们总是喜欢拿自己的长处比别人的短处，从而在找到自信的同时，也必然平添几分自傲与自负。但有智慧的人常常拿自己的短处比别人的长处，从而找到不足，并不断取长补短，如儒家所谓“见贤思齐焉，见不贤而内自省也”（《论语·里仁》），“三人行必有我师”（《论语·述而》）。有道的圣人往往自知自爱却不自见自贵。对自己能够做到自知自爱，对他人能够做到不自见自贵。也就是对自己能够清心寡欲，修道养生，对他人从来不自我炫耀，不自恃尊贵，

① 僧肇：《般若无知论》，张春波校释：《肇论校释》，第68—69页。



更不以此而贬低和压抑他人。

### 第七十三章(38)

勇于敢则杀,勇于不敢则活。此两者或利或害。天之所恶,孰知其故?天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,坦然而善谋。天网恢恢,疏而不失。

【校勘】通行本“孰知其故”后有“是以圣人犹难之”。

【译文】勇于敢为就会被杀,勇于不敢为才能存活。这两种勇有的得利,有的受害。天道所厌恶的,谁知道它的缘故?自然的规律,不争执而善于取胜,不说话而善于回应,不召唤而自行到来,坦然而善于谋划。自然的罗网广大,稀疏却不会有漏失。

【述论】敢为是坚强的表现,而不敢为则是柔弱的体现。坚强者死之徒,柔弱者生之徒。敢为、不敢为分别与死亡、生存有着十分密切的逻辑关系,甚至可以说,敢为就是死亡,而不敢为才是生存。自然之道的特点在于不敢为而能够战胜万物,使万物自然回应、归附、蒙报,甚至不会有任何遗失。这显然与《易经·系辞传上》所谓“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”有着基本相同的生命智慧。

### 第七十四章(39)

若民恒且不畏死,奈何以杀惧之?使民恒且畏死,而为奇者,吾得而杀之,夫孰敢矣?若民恒且必畏死,则恒有司杀者。夫代司杀者杀,是谓代大匠斫。夫代大匠斫者,则希有不伤其手矣。

【校勘】本章通行本伪误较多,作:“民不畏死,奈何以死惧之?若使民常畏死,而为奇者,吾得执而杀之,孰敢?常有司杀者杀。夫代司杀者杀,是谓代大匠斫。夫代大匠斫者,希有不伤其手矣。”帛书甲、乙本亦各有衍文,从高明勘校订正文字。

【译文】如果民众经常不畏惧死亡,怎么用杀戮来使他们畏惧呢?假使民众经常畏惧死亡,对那些为邪作恶的人,我捉来把他杀掉,谁还敢呢?如果民众经常而且肯定畏惧死亡,就经常有专门负责杀戮的人。代替专门负责杀戮的人去杀戮,这就如代替大木匠砍伐木材。代替大木匠砍伐木材,很

少有不砍伤自己的手的。

**【述论】**天道有常，万物自生自灭，无须人们动用刑罚。如果动用刑罚过于频繁严酷，则民众生不如死，那自然就不会畏惧死亡。如果民众不畏惧死亡，死刑便达不到恐吓与威慑的目的，就必然丧失了存在的价值。如果民众畏惧死亡，则民众的死亡自有自然规律来制约，也无须人们代行职权。因为世界上的每一个人其实都是死刑犯，所不同的只是缓刑期有长有短。那些代替自然法则执行死刑的人，就如同代替大木匠砍伐木材的人一样，很少有不伤到手的。也就是代行死刑职权的人，也不可避免地伤及自身。奚侗有云：“天之所恶，天必杀之，不可逃也。人君不能以道治天下，而以刑戮代天之威，犹拙工代大匠斫也。”<sup>①</sup>秦始皇就是明证。以暴制暴，以杀止杀，并非善政，甚至可能自食其果；而真正的善政是无为无事而民自治，也就是所谓大政无政，大治无治，所谓大刑无刑，大杀无杀。因为大刑无刑，大杀无杀，是无所分别，无所取舍，而以暴制暴，以杀止杀，不仅有所分别和取舍，而且是极端残酷的分别和取舍。

#### 第七十五章(40)

人之饥也，以其取食税之多也，是以饥。百姓之不治也，以其上之有以为也，是以不治。民之轻死，以其求生之厚也，是以轻死。夫唯无以生为者，是贤贵生。

**【校勘】**通行本“人”作“民”，且句末无“也”；“取”作“上”；“百姓”作“民”，“不”作“难”，“有以为”作“有为”，句末无“也”，后有“是以难治”；“求生之厚”后无“也”。“是贤贵生”，“贵”前有“于”。从帛书本。

**【译文】**人遭受饥饿，是因为榨取粮食税过多，因此饥饿。百姓不可治，是因为他们的上级有所施为，因此不可治理。民众轻视死亡，因为他们的君上追求养生过于优厚，因此轻视死亡。只有不把养生当事情做的人，这才比重视养生更高明。

**【述论】**官员巧夺豪取，赋税过重，则老百姓必然陷于饥饿；官僚挖空心思，有所作为，则老百姓必然无法治理；官僚越是注重优厚养生，则老百姓必

<sup>①</sup> 奚侗集解、方勇导读：《老子》，第185页。

然轻视死亡。赋税过多，则必然打击百姓生产粮食的积极性，则必然影响到粮食的数量，乃至造成普遍饥饿；官僚追求政绩，则必然导致百姓无所适从、疲于应付，乃至滋长巧智和狡诈，使其无法得到治理；官僚巧夺豪取以求厚生奉养，则百姓必然因为不堪重负而心力憔悴乃至不看重生命。因为一个暴君集体的国家实在比只有一个暴君的国家更让百姓不堪忍受。这也是表面的民主政治比实质的专制政治更为可怕的地方。因为权力失去约束和监督的表面民主政治最容易滋生集体腐败，乃至形成暴君的集体，而一个实质的专制政治则可能只允许皇帝有厚生奉养的特权，如果这个皇帝比较开明，甚至可能想方设法无情铲除寄生于其政权的各种腐败分子。高明的养生者常常不唯求养生，也就是并不执著于厚生奉养，而只是保持清静淡泊的心境。如《菜根谭》有云：“缠脱只在自心，心了则屠肆、糟廛居然净土。不然，纵一琴一鹤，一花一卉，嗜好虽清，魔障终在。语云：‘能休尘境为真境，未了僧家是俗家。’（邵雍《十三日游上寺及黄洞》）”<sup>①</sup>河上公云：“夫唯无以生为务者，爵禄不干于意，财利不入于身，天子不得臣，诸侯不得使，则贤于贵生也。”<sup>②</sup>可见，顺任自然，淡泊宁静，才是养生的最高境界。

#### 第七十六章(41)

人之生也柔弱，其死也筋仞坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故曰：坚强者死之徒也，柔弱者生之徒也。是以兵强则不胜，木强则烘。故强大居下，柔弱居上。

【校勘】通行本“筋仞坚强”无“筋仞”，“故曰”无“曰”，“死之徒”、“生之徒”后无“也”，“烘”作“兵”；“居”作“处”。依帛书本改。

【译文】人活着柔软，死后筋仞僵硬。万物草木活着柔脆，死后枯槁。所以说：坚强的属于死亡的一类，柔弱者的属于存活的一类。因此兵力强大就不能取胜，草木强壮就被伐烧。所以强大的居于下位，柔弱的居于上位。

【述论】生存与死亡是生命的两大基本形态。生存的特征是柔弱与柔脆，而死亡的特征是坚硬与枯槁。柔弱总是与生存相联系，而坚强常常与死

① 洪应明：《菜根谭》，第253页。

② 《老子道德经河上公章句》，第290页。

亡相联系。甚至可以如河上公所说“坚强者死，柔弱者生”<sup>①</sup>。人们总是赞美坚强，其实自然规律则贵柔弱而戒坚强。坚强常常与死亡有不解之缘：兵力强大则势必因穷兵黩武而失败，草木强壮则势必被砍伐焚烧。而且无论建造或其他活动，总是将坚强的置于下面，而将柔弱的放在上面。可见，天道总是如河上公所说“抑强扶弱”<sup>②</sup>。既然善处柔弱为生命获得自然规律支持的主要途径，而自逞坚强则是招致人事乃至自然规律多重扼杀的罪魁祸首，那么顺任自然、乐天知命才是延年益寿、全身养生的最好办法。有《知命歌》道：“扰扰浮生，待足何时足？据现在随家丰俭，便堪龟缩。得意浓时休进步，须防世事多反覆。枉教人白了少年头，空碌碌？谁不愿黄金屋，谁不愿千钟粟？算五行，不是这般题目。枉使心机体计较，儿孙自有儿孙福。又何须采药上蓬莱，但寡欲。”孔子也是乐天知命的典型代表。他自称“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《论语·述而》）。《周易·系辞传上》亦云：“乐天知命故不忧。”保持乐观心态，用是非、得失不二的豁达智慧对待一切，如《菜根谭》所云：“宠辱不惊，闲看庭前花开花落；去留无意，漫随天外云卷云舒。”<sup>③</sup>这才是生命智慧达到至境的一种写照。

### 第七十七章(42)

天之道，犹张弓也。高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。故天之道，损有余而益不足；人之道则不然，损不足而奉有余。孰能有余而有以取奉于天者乎？唯有道者。是以圣人为而弗有，功成而弗居，若此其不欲见贤也。

【校勘】通行本“犹张弓”前有“其”，“也”作“欤”；“天之道”前无“故”，“益”作“补”；“奉有余”前“而”作“以”；“孰能有余而有以取奉于天者乎”，作“孰能有余以奉天下”；“为而弗有，功成而弗居”之“弗”作“不”；“其不欲见贤”前无“若此”，后无“也”。依帛书本改。

【译文】自然的规律，如拉开弓弦一样。高者压低，低者举高；有余的减

① 《老子道德经河上公章句》，第292页。

② 《老子道德经河上公章句》，第293页。

③ 洪应明：《菜根谭》，第248页。

损,不够的补足。故而自然的规律,是减损有余却增益不足;人的法则却不这样:减损不足却供奉有余。谁能够有余却用来取法于自然规律呢?只有有道之人。因此圣人施为而不占有,功业成就而不自居,如此,他不想彰显自己的贤能。

**【述论】**自然法则唯尚平等不二,无亲无疏,无利无害,乃至无为无事,却“损有余而益不足”以达到损益均衡;人类法则却有亲有疏,有利有害,于是有为有事,乃至“损不足而奉有余”。《易经》之《谦·象》有“君子以裒多益寡,称物平施”的说法,《损·彖》与《益·彖》则分别有“损下益上,其道上行”与“损上益下,民说无疆”。正因为天道崇尚损益均衡,所以才常常有“自损者益,自益者缺”的现象。但并不是所有人都能领悟这个道理并身体力行。只有有道之人才能遵循“损有余而益不足”的自然规律,乃至自损以远害,益他以兴利。但如果增益不足,却自行占有,自居其功,以彰显自己的贤能,则是以有余而增益有余,甚至从另一角度看同样是损不足而增益有余,因此一样违背了自然规律。所以真正的有道之人,不自行占有、不自居其功,不想彰显自己的贤能,这是因为如河上公所说,“不欲使人知己之贤,匿功不居荣,畏天损有余也”<sup>①</sup>。古人有云:“物忌独贤,人恶出己。”“轻裘肥马,引盗贼之腥膻;大厦良田,招鬼神之妒忌。”可见真正有道之人,常常是那些损上益下、损己利人的人,而不是那些损下益上、损人利己之徒,更不是那些损下不益上、损人不利己的人。现代社会取法自然的程度有明显差异,但有一个不争的事实是:圣人损己利人,贤人不损己而利人,小人则损人利己,蠢人更是损人不利己。

## 第七十八章(43)

天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。柔之胜刚也,弱之胜强也,天下莫弗知也,而莫能行也。是故圣人之言云:受邦之垢,是谓社稷之主;受邦之不祥,是谓天下之王。正言若反。

**【校勘】**“以其无以易之”,通行本句首无“以”,帛书乙本句末有“也”;“柔之胜刚也,弱之胜强也”,通行本语序相反,且句末无“也”;“天下莫弗知

<sup>①</sup> 《老子道德经河上公章句》,第295页。

也”，通行本“莫弗”作“莫不”，句末无“也”；“而莫能行也”，通行本句首无“而”，句末无“也”；“是故圣人之言云”，通行本作“是以圣人云”；“社稷之主”，通行本无“之”；“受邦之不祥”，通行本“邦”作“国”，无“之”；“是谓天下之王”，通行本“谓”作“为”，无“之”。依帛书本改。

【译文】天下没有比水更柔弱的，但是攻陷坚强没有能胜过它的，因为它是没有什么能够代替的。柔软胜过刚健，弱小胜过强大，天下没有谁不知道，没有谁能够践行。因此圣人说：承受国家的耻辱，这才叫社稷的主人；承受国家的灾祸，这才叫天下的君王。正面的话好像反面的一样。

【述论】柔弱胜刚强。水虽然是天下最柔弱的，但具有奚侗所说的“摧陷陵谷，贯穿金石”等攻陷坚强的优势，也具有奚侗所说“击之无创，刺之不伤，斩之断，焚之可燃”等品质<sup>①</sup>，是任何东西都不可替代的。虽然没有一个人不知道这个道理，但没有一个人能够践行。这是因为人们习惯上总是耻卑下而好强梁。这的确在小范围有它的适应性，但却根深蒂固地影响了人们的思维与行为习惯。所以看似最简单易行的道理执行起来却恰恰难度最大。柏拉图认为，只有哲学家才能做理想国的国王，其实并不是所有具有烦琐的西方哲学知识的哲学家都能做国王。事实上，只要这个君王具有水之不争和善于处下的品质，能够勇于承担国家耻辱与灾害的责任，就能拥有战无不胜的胆略和魄力，就能够胜任国王。所以有道之君王，总是将自己作为民众利益的代表，主动承担起洗刷国家耻辱、挽救国家灾难的使命，并依此赢得民众的支持。《尚书·汤诰》载汤武所谓“万方有罪，在予一人；予一人有罪，无以尔万方”<sup>②</sup>的说法，其实就是其勇于承担责任，取得民心乃至天下的根本原因。圣人行柔弱而无所不克，受垢恶而永葆元吉，而庸主只能逞刚强而招致祸咎，享美乐而致凶险。这是因为在圣人看来柔弱与刚强、垢恶与美乐是平等不二的，但柔弱与垢恶为民众所恶，刚强和美乐却受人喜欢，所以宁愿不争而受柔弱和垢恶，而不愿意争而夺刚强和美乐，正因如此也往往赢得了民众的拥戴。而庸主却存有与民众相同的分别心，乃至不择手段地夺民众之所好，逞刚强，享美乐，甚至为此不惜穷兵黩武，鱼肉百姓，所以必

① 奚侗集解、方勇导读：《老子》。

② 孙星衍：《尚书今古文注疏》，陈抗、盛冬梅点校，中华书局2004年版。

然引起民众的不满和反抗。

### 第七十九章(44)

和大怨，必有余怨，焉可以为善？是以圣人执左契，而不以责于人。故有德司契，无德司彻。夫天道无亲，恒与善人。

【校勘】通行本“焉可以为善”之“焉”作“安”，“不以责于人”无“以”，以下无“故”、“夫”，“恒”作“常”。依帛书本改。

【译文】调解大的仇怨，必然还有余留的仇怨，怎么可以修好呢？因此圣人持存借据存根，却不用来向人索取偿还。故而有德之人持存借据，无德之人掌管税收。虽然自然规律没有亲疏，却经常赞助善人。

【述论】无欲无求，自然不会产生仇怨，之所以产生仇怨，就在于欲望的满足受阻或者满足程度不尽如人意，如此一来所有的调解势必会留下后遗症。尤其用刑罚来和解，只能使伤害的一方受到惩罚，这样一来又必然使受刑者产生怨恨。和解怨恨却不留下后遗症的最好办法是，虽然手持借据却并不要求其偿还。之所以手持借据是为了保持诚信，不是为了索取偿还，因为他淡泊无为、恩怨两忘、善恶双泯、不求责于人。施而不求报，是和解仇怨而不留下余怨的最好办法，而无施求报则是必有余怨的根本原因。遗憾的是现代社会如同税务官一样斤斤计较、无施求报者居多，而混沌是非、施而不求报如手持借据却不索报者甚少。包括佛教在内的所有圣人几乎都劝人“诸恶莫作，诸善奉行”，这是因为如人们常说善乃福之基，恶乃祸之兆。自然规律虽然没有亲疏，但是经常赞助善人。因为善人合于天道无亲的自然规律，清静无为，恩怨得失、是非曲直不二，美丑不责于人，善者善之，不善者亦善之，则怨无由生起，自然能和大怨；而无德之人则斤斤计较于恩怨得失、是非曲直，立法度而明是非，宽以待己，严于责人，甚至睚眦必报，必然欲求治而祸乱不止。《尚书·蔡仲之命》所谓“皇天无亲，唯德是辅”，即是此理。

### 第八十章(30)

小邦寡民。使有十百人之器而毋用，使民重死而远徙。有舟车无所乘之，有甲兵无所陈之，使民复结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居。邻邦相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

【校勘】通行本“邦”作“国”；“十百”作“什伯”，“毋”作“不”；“远徙”前有“不”；“有舟车”之“车”作“舆”，句前有“虽”；“有甲兵”句前有“虽”；“使民复结绳”之“民”作“人”；“乐其俗”在“安其居”之后。依帛书本改。

【译文】国家狭小民众稀少。即使有可抵十人乃至百人的器具却不要使用，使得民众重视死亡而远离迁徙。有船只车辆无须乘坐，有铠甲兵器无处陈列，使得民众又结绳来记事，认为饮食甘美，服饰漂亮，习俗欢乐，居处安适。邻国相互眺望，鸡犬的叫声相互听见，民众到老死不相互往来。

【述论】清静无为的理想状态是小邦寡民。小邦寡民，甘食安居，贵在安分知足。安分知足，则小邦不嫌其小，陋室不嫌其陋。国家安分则不会有战争与掠夺，个人安分则不会有争执诉讼。民众没有欲望，则自然无须使用船只、车辆、铠甲、兵器等，因为这些工具的使用无非是为了获取某种东西以满足欲望。如乘坐船只、车辆之类，不过是为了获得某种生活便利乃至其他利益而迁徙，铠甲、兵器之类不过是为了通过战争获取某些战利品以满足某些欲望。虽然古代社会人们的衣食起居与今天比较起来还很落后，但由于他们没有欲望，所以必然顺理成章地感到满足与幸福。如《安分歌》云：“功名大小，天已安排了。何用百般机巧？荣休喜，辱休恼，开先谢早，此理人知少。万事算来由命，听自然，真个好。荣枯得失，天已安排毕，何苦劳心力？得一日，过一日，泰来否极，机巧终何益？万事付之一笑，前程事，暗如漆。”虽然老子小邦寡民理想似乎与儒家大同世界的提法并不一致，而且人们似乎更看好大同，但真正理想的社会是否就是大同，还有待于思考。提倡小邦寡民的最大优势在于能够最大限度地尊重不同民众乃至国家的个性，能够最大限度地保持不同国家和地区的文化差异性和独立性，使大小邦国、多少民众平等不二，和平共处，不至于因为倚强凌弱，以多胜寡，使小国家屈服于大国家，民众少的地区屈服于民众多的地区，致使不同国家和地区的文化在趋于同化的同时也逐渐走向消亡。而提倡一体化的必然结果可能是大国家和民众多的地区必然融合乃至吞并小国家和民众少的地区的文化，致使众多国家和地区文化在同化过程中逐渐趋于消亡。今天，经济全球化所潜伏的文化西方化乃至欧美化甚或美国化的必然结果是，使世界上同样有优势的文化乃至语言面临消亡的危险。所以陶渊明幻想小邦寡民的理想社会，似乎也不是没有道理的。也许老子提倡小邦寡民的理想社会的深意还在于



主张大小、多少平等不二，提倡治大国若治小国，治万民若治寡民。因为只有这样，才能真正做到物无弃物、人无弃人。

### 第八十一章(31)

信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。圣人不积，既以为人已愈有，既以与人已愈多。故天之道，利而不害；人之道，为而弗争。

【校勘】通行本“知者不博，博者不知”在后；“善者不多，多者不善”，“善”作“辩”；“天之道”前无“故”，“人之道”之“人”作“圣人”。依帛书本改。

【译文】真实的言辞不华美，华美的言辞不真实；知道的人不博杂，博杂的人不知道；善良的人不充裕，充裕的人不善良。圣人不积藏，帮助人却使自己越富有，给予人却使自己越充裕。自然的规律，是利益却不为害；人的法则，是施为却不争执。

【述论】世界上的一切事物都是相对的，有所谓“人无完人，金无足赤”，人们在获得某种优势的同时自然会陷入另外一种劣势。如帕斯卡尔所说：“甜言蜜语的人，品格恶劣。”<sup>①</sup>世界上没有绝对的好坏、是非、善恶、美丑的区别，有的只是好坏、是非、善恶、美丑不二，唯其如此，付出与收获、积攒与散失同样平等不二，付出的越多，收获的越多；积攒的越多，散失的越多，是所谓“甚爱必大费，厚藏必多亡”。通晓付出与收获、积攒与散失平等不二的圣人，必然不崇尚积藏，而乐于付出和给予。《庄子·天道》对“圣人不积”做了这样的发挥：“天道运而无所积，故万物成；帝道运而无所积，故天下归；圣道运而无所积，故海内服。”自然的法则是生成畜养、为利万物却不加害于它；人的法则应该是畜养收藏、施为万物却不与万物发生争执；而圣人因为深谙自然规律，常常能够清静无为且不与万物相争。可见有所施为而不与万物相争夺，只是普通人应该遵循的法则，而圣人事实上远远超过了这一层次。第十九章郭店竹简甲本之所谓“绝智弃辩”、“绝巧弃利”、“绝伪弃诈”等其实都是“圣人不积”的具体体现形式。但圣人也非绝对的虚无主

① 帕斯卡尔：《思想录》，商务印书馆 1985 年版，第 20 页。

义者,而是不积而无所不积,其实也就是放弃有所分别和选择的积攒,放弃执著,而达到无所分别和无所取舍、通达无碍的生命境界。也就是无有得,无得,两边不立,中道不存,就是《坛经》顿渐品“无一法可得,方能建立万法”,就是《金刚经》所谓“应无所住而生其心”(《金刚经》庄严净土分第十),也类似于《论语·子罕》所载“子绝四,毋意、毋必、毋固、毋我”。归结底是圣人心无所住、心无挂碍、自见清净本心的体现,是生命智慧的最高境界。



## 第三章

# 《坛经》及其生命智慧

### 第一节 《坛经》：中国生命智慧之尚智论经典

《坛经》是印度佛教中国化最高智慧的体现，是唯一以“经”命名的中国僧人生命智慧的结晶，与《道德经》有所不同的是，《坛经》明确提倡智慧，而且在融合《道德经》清静无为与《易经》施为有度的生命智慧的基础上，将僧肇“般若无知论”与《道德经》反对巧智却提倡广大无私、无所不容、明白四达的生命智慧成功融合而形成心量广大的生命大智慧，并结合佛教传统而提升为至高无上的般若智慧，以及自成自由解放人生的根本智慧，使其成为中国生命智慧之尚智论的典范。

与《道德经》表面反对巧智而实际提倡明智比较起来，《坛经》更直接、更明确地提出了崇尚智慧的思想。不仅遵循佛教传统，称“般若者，唐言智慧也”（《坛经·般若品》<sup>①</sup>），而且提出所谓智慧心就是般若，就是般若智慧的主张。虽然佛教所谓般若分文字般若、观照般若和实相般若三种，但《坛经》似乎更重视实相般若，认为实相般若也就是自性般若，如所谓“般若无形相，智慧心即是；若作如是解，即名般若智”。（《坛经·般若品》）虽然禅

---

<sup>①</sup> 本书《坛经》通行本，采用宗主本，见均为河北禅学研究所编：《禅宗七经》，宗教文化出版社1996年版；敦煌本采用郭明：《坛经校释》，中华书局1983年版；另参见杨曾文：《敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社2001年版。

宗所谓般若智慧与一般意义上作为知识的智慧并不一致，一般意义的智慧可能有是非、善恶、美丑的分别，但《坛经》之般若智慧最突出的特点是本性自足、无须外求的自性或自心，这个自性或自心常常无是无非，无善无恶，对世间一切事物不取不舍、来去自由、无所执著。这种智慧虽然与《道德经》“绝智弃辩”之巧智有所不同，但与其提倡的“袭明”之类的大智慧息息相通。只是《坛经》不仅提倡心量广大、不取不舍的生命智慧，而且将其看成自悟而达到自由解放人生的必然途径。具体来说，《坛经》的生命智慧主要体现在以下几个方面：

### 一、本性是佛：参悟生命大智慧的基本条件

也许人们认为《坛经》只是一部佛教经典，所有的阐述不过是求神拜佛，追求彼岸世界的神灵而已。其实《坛经》的论题远远超出宗教范畴，甚至具有十分鲜明的现世生命哲学的性质，它所追求的并不完全是彼岸世界，至少在其根本思想方面是关注此岸世界的，甚至将人们习惯上的诸如般若波罗蜜等宗教范畴核心概念作了世俗阐释，而且赋予了至高无上的价值。《坛经》有云：“摩诃般若波罗蜜是梵语，此言大智慧到彼岸。”（《坛经·般若品》）这事实上就是将摩诃般若波罗蜜阐释为人们本性所具有的圆满究竟的大智慧。其中“摩诃”即是广大的意思，“般若”就是智慧的意思，“波罗蜜”就是到彼岸或到家的意思，也就是有圆满究竟的意思。这里所谓彼岸，并不是一般所谓超验的神灵世界，而是圆满究竟的意思。禅宗事实上是将人们此生最为原始、最为本真、同时也最为自由的生命本性作为最为圆满的生命大智慧来阐述的，而且认为是“最尊、最上、最第一”（《坛经·般若品》）的，是一切生命活动的最高理想与核心价值。

般若波罗蜜并不是一般意义的般若智慧，而是统摄一切佛法，乃至作为一切生命活动之根本的最尊贵、最上等、最为第一的至为广大圆满的生命大智慧。修行摩诃般若波罗蜜，也不是一般意义的宗教修行，而是对于生命本性乃至生命大智慧之彻底证悟。神会有所谓“般若波罗蜜是一切法之根本”，“一切智慧皆因般若波罗蜜而得增长”。<sup>①</sup>人们也许只是在宗教层面

<sup>①</sup> 杨曾文编校：《神会和尚禅话录》，第102页。

理解成佛的内涵,其实所谓成佛,并不是成为有些神话故事所描述的高高在上、不食人间烟火的西天佛祖,而是证悟生命本性,达到对圆满究竟生命大智慧的大觉大悟,乃至既无所做也无所得而获得了生命最大自由的圣者。至少在最原始的佛教之中佛祖还不是不食人间烟火的西天神圣,而只是对生命本性大彻大悟、了无所得的自由自在的圣者。印顺法师亦云:“成佛,是体悟真理,实现自由。”<sup>①</sup>现代社会许多人或迷恋于功名利禄与物质享受,或执著于消除欲念,乃至达到精神恍惚的禅定,其实这并不是真正彻悟生命本性的体现,反而在很大程度上受到执著的束缚。禅宗的根本宗旨自然不是放纵欲望,乃至成为欲望的奴隶,但也不是禁绝欲望,乃至成为苦行僧,而是体悟到圆满究竟、平等不二的生命大智慧,成就了无所得的自由生命。铃木大拙指出:“禅的究竟目的,根本不是虚耗生命于引起精神恍惚的禅定功夫,而是见到我们自己的生命或打开我们的悟眼。”<sup>②</sup>

可见,摩诃般若波罗蜜作为广大圆满究竟的生命大智慧,作为生命活动之至高无上的核心价值追求,并不是一种类似于画饼充饥的核心价值,也不是一种虚无缥缈、可望而不可即的空洞理想,而是对生命本性的透彻体悟。所谓摩诃般若波罗蜜,其主要特点是心量广大,犹如虚空。《坛经》有所谓:“摩诃是大,心量广大,犹如虚空。”(《坛经·般若品》)所谓“心量广大,犹如虚空”,也不是绝对的无,而是无所分别,无所取舍,乃至对是与非、善与恶等一般看似对立的两极无所取舍、无所染着。一般人至少那些被认为有正确的是非观念与价值标准的人,总是是非分明、去恶扬善,还有一些人甚至颠倒黑白、混淆是非、助纣为虐。这两种人其实都因为有所选择和舍弃而陷入片面,唯独心量广大的人才因为“见一切人及非人,恶之与善、恶法善法、尽皆不舍,不可染着,犹如虚空”(《坛经·般若品》),而能够真正显示生命的豁达自在。所谓摩诃般若波罗蜜的最根本特征,其实就是无二之性,就是所谓“无有边畔,亦无方圆大小,亦非青黄赤白,亦无上下长短,亦无嗔无喜,无事无非,无善无恶,无有头尾”(《坛经·般若品》)。所谓“无二之性”,其实也并不是人们只能用来刻意追求的最高理想或核心价值,而只是

① 印顺:《佛法概论》,第27页。

② 铃木大拙:《禅与生活》,第62页。

一种原始本心、原始本性。就是人们生来具有的,未经后天社会熏染、学校和家庭教育所蒙蔽的生命本性。《坛经》有云:“菩提般若之智,世人本自有之”,“一切般若智,皆从自性而生,不从外人”。(《坛经·般若品》)事实上任何人在未经后天教育之前都存在这种无善无恶、无是无非、无美无丑,乃至无成无败、无智无愚的无二之性,只是由于后天的熏染和教育,才使这种生命本性被蒙蔽。

《坛经》甚至将这种生命本性说成是佛性,有所谓“无二之性即是佛性”(《坛经·行由品》)。这里似乎隐含了这样的佛教逻辑:自性即无二之性,无二之性即佛性,所以自性即是佛性。这也就是《坛经》所谓“本性是佛,离性无别佛”(《坛经·般若品》)的真正含义。这是佛教的共同逻辑。禅宗初祖如慧可有所谓“是心是佛,是心是法,法佛无二”<sup>①</sup>之说,神会也有“真如之性,即是本心”<sup>②</sup>的发挥。也许希迁更透达即心即佛的生命智慧,据《五灯会元》卷五载:“吾之法门,先佛传授,不论禅定精进,唯达佛之知见,即心即佛,心佛众生,菩提烦恼,名异体一。汝等当知,自己心灵体离断常,性非垢净,湛然圆满,凡圣齐同,应用无方。离心意识,三界六道,唯自心现。”可见,真心即佛,佛即真心。唯其如此,佛就在每一个人的心中。这种智慧可能更多源于所谓“一切众生悉有佛性”(《大般涅槃经》<sup>③</sup>)、“众生本来成佛”(《圆觉经》卷上)等论述,而且与孟子所谓“人皆可为尧舜”(《孟子·告子下》),以及老子“道生万物”显然有密切联系。《圆觉经》亦云:“一切如来妙圆觉心,本无菩提及与涅槃,亦无成佛及不成佛,无妄轮回及非轮回。”(《圆觉经》卷上)可见无善无恶、无是无非、无美无丑,乃至无成无败、无智无愚、无菩提无众生,才是禅宗生命智慧的真正内涵。正因为所谓广大圆满究竟的生命大智慧,并不是某种外在于人们而存在的客观事物,而是每一个人与生俱有的平等不二、无所取舍的生命本性或本心,所以任何人无须过分追求和执著,事实上就具备了证悟广大圆满究竟的生命大智慧的可能性。

正是由于本性是佛,本自具足,人们的生命本性或本心之中自有般若智

① 静筠二禅师编撰:《祖堂集》上,中华书局2007年版,第107页。

② 杨曾文编校:《神会和尚禅话录》,第83页。

③ 《大般涅槃经》,林世田、李德范编:《佛教经典精华》下。

慧,而这种本性或本心具有本来清净的性质,不生不灭、去来自由、无所挂碍、本自具足、能生万法,如《坛经》有所谓:“何期自性,本自清净;何期自性,本不生灭;何期自性,本自具足;何期自性,本无动摇;何期自性,能生万法。”(《坛经·自序品》)既然清净本心就是真如本性,就是般若智慧,就是广大圆满究竟的生命大智慧,而且这种生命本性或本心又是人们生来就有,本自具足的,那么人们事实上本来就是具有生命大智慧的圣者,就是佛。如怀海说“自古自今,佛只是人,人只是佛”<sup>①</sup>,希运亦有“一切人全体是佛”<sup>②</sup>的观点。既然人本来就是佛,生来就有与佛祖平等不二、了无所得、自由自在的生命智慧,那么人们自然无须过分执著于体悟生命大智慧的追求,事实上就能证悟生命大智慧。

人所具有的佛性是平等的,没有地域或其他方面的差别的。《坛经》有所谓“獼猴身与和尚不同,佛性有何差别”(《坛经·自序品》)的观点,还有“般若之智,亦无大小,为一切众生,自心迷悟不同”(《坛经·般若品》)的说法。既然一切众生均有平等佛性,甚至本来就有佛的生命大智慧,人们理所当然无须特别刻意追求与努力,只需自返清净本心,对一切事物无所取舍,不产生愚念,就完全可能证得原始本性之中的生命大智慧。即所谓:“一切时中念念不愚,常行智慧,即是般若行。一念愚即般若绝;一念智即般若生。”(《坛经·般若品》)这不仅可以增长人们体悟生命大智慧的信心,而且能够从根本上肯定人自身原始本性乃至生命智慧的价值。后代禅师常常将《坛经》“本性是佛,离性无别佛”(《坛经·般若品》)的生命智慧,在更普遍的意义上发挥为众生即佛,离众生别无佛的观点,乃至成为后来宋明理学生命智慧的基础。如王阳明也有所谓“满街人是圣人”<sup>③</sup>的观点。这样以来,佛与众生的区别被一度取消。只是由于人们不大相信本性而陷入迷误。如果有这样的识解,就能恢复自己本来是佛的信心,就能来去自由、通达无染,达到了无所得、自由自在的生命境界。

① 贇藏主編集:《古尊宿語錄》上,中華書局1994年版,第16頁。

② 贇藏主編集:《古尊宿語錄》上,第34頁。

③ 王陽明:《王陽明全集》上,第116頁。



## 二、无念为宗：参悟生命大智慧的基本原则

既然一切人生来就有所分别、平等不二的生命大智慧，那么既无所证，也无所得，本来就是生命的最高智慧，唯其如此，《坛经》才有“立无念为宗，无相为体，无住为本”（《坛经·定慧品》）的说法。证悟生命大智慧，并不是像一些人所理解的，就是持斋念佛，就是苦心修行。其实生命大智慧并不是用持斋念佛、苦心修行而获得的。这是因为它既不是一种技术，也不是一种知识。技术虽然没有诸如概念乃至知识谱系等过多的知识负担，但毕竟要通过日积月累的长期训练才能达到熟能生巧；至于知识不仅建立在对事物的二元分别、判断和严密逻辑推理所形成的概念和知识谱系的基础上，而且总是依赖这些而阐述对所谓客观规律的认识。既然生命大智慧只是一种生命本性，只是一种平等不二、无所取舍乃至了无所得的原始本性。对这种原始本性的证悟，虽然可能最大限度引发生命的根本变化，甚至产生脱胎换骨式的革命性变化，但不能通过追求和努力而获得。追求和努力不仅无济于生命大智慧的证悟，反而有着严重的阻碍作用。事实上只要人们彻底放下一切执著乃至追求，达到无念、无相、无住，就能在如同水桶脱底一般的豁然大悟中证得了无所得、自由解放的生命大智慧。

参悟生命大智慧之最为基本的原则是无念。所谓无念，其实是“于念而无念”（《坛经·定慧品》），就是有念而不执著，既不执著于有念，也不执著于无念，乃至念而不念，不念而念。如果执著于念，势必如《坛经》所云“若前念今念后念，念念相续不断”，即“名为系缚”（《坛经·定慧品》）。所谓前念今念后念，其实就是《金刚经》之“过去心”、“现在心”、“未来心”。《金刚经》一体同观分第十八有云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”《金刚经口诀》解释道：“过去心不可得，前念妄心，瞥尔已过，追寻无有处所。现在心不可得者，真心无相，凭何得见？未来心不可得者，本无可得，习气已尽，更不复生。了此三心皆不可得，是名为佛。”（慧能《金刚经口诀》）执著于念的最直接后果是产生各种邪念，乃至由此而产生一切尘劳、妄想，即所谓：“只缘口说见性，迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想从此而生。自性本无一法可得，若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见。”（《坛经·定慧品》）但无念也不是什么也不想，什么也不念，更不是绝对无念，因为禁绝一切绝对无念本身其实就是一种有念，甚至是对无念的绝对执著，这比念念相

续还容易导致边见乃至束缚。如《坛经》所云：“若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见”（《坛经·般若品》）。对绝对无念的错误理解与执著，势必导致极其严重的束缚乃至错误，如所谓“若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错”（《坛经·定慧品》）。尽管如帕斯卡尔所说人的全部尊严就在于思想，他说：“人只不过是一根苇草，是自然界最脆弱的东西；但他是一根能思想的苇草。”<sup>①</sup>但执著于某些思想或企图禁绝一切思想的努力，事实上都会导致束缚与偏颇，都不可能成就了无所得、明白四达的生命大智慧。所谓术业有专攻的专家，以及目空一切的虚无主义者，其实都不可能是真正的智者。所谓无念既非念念不绝，也非百物不思，既不是心念连绵不断，也不是杜绝一切心念，而是遍及一切心念而不执著于任何一种心念。这类似于《易经》之“曲成万物而不遗”（《周易·系辞传上》）和《道德经》之“无执故无失”（《道德经》第六十四章）。既不禁绝心念，也不执著心念，乃至念而不念，不念而念，这并不是类似诡辩的谈玄论道，而是对生命大智慧的真正彻悟，因为只有达到这种境界，才能真正识心见性，了达一切智慧。如《坛经》所谓：“智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧。般若三昧，即是无念。何名无念？若见一切法，心不染著，是为无念。用即遍一切处，亦不著一切处。但净本心，使六识出六门，于六尘中无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。善知识！悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；悟无念法者，至佛地位。”（《坛经·般若品》）可见，无念即是参悟生命大智慧之根本原则。

所谓无相，就是“于相而离相”（《坛经·定慧品》），就是处一切相而离一切相。无论什么人只要执著于相，就不可能参透生命大智慧。这是因为如果执著于相，自然分别出高低贵贱等等差异，这就不可能遍及一切相；不可能遍及一切相，就不可能参悟遍及一切相的生命大智慧。如《金刚经》大乘正宗分第三有所谓：“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，既非菩萨。”其实《金刚经》所谓我相、人相、众生相、寿者相之内涵也并不是固定不变的，往往因人而异。普通众生有普通众生之四相，信仰宗教的修行人有修行

① 帕斯卡尔：《思想录》，第157—158页。

人之四相，菩萨有菩萨之四相，如《金刚经口诀》这样解释道：“众生佛性本无有异，缘有四相，不入无余涅槃。有四相即是众生，无四相即是佛。迷即佛是众生，悟即众生是佛。迷人恃有财宝、学问、族性，轻慢一切人，名我相。虽行仁义礼智信，而意高自负，不行普敬，言我解行仁义礼智信，不合敬尔，名人相。好事归己，恶事施于人，名众生相。对境取舍分别，名寿者相。修行人亦有四相：心有能所，轻慢众生，名我相；自恃持戒，轻破戒者，名人相；厌三途苦，愿生诸天，是众生相；心爱长年，而勤修福业，诸执不忘，是寿者相。”（慧能《金刚经口诀》）“菩萨若见有众生可度者，即是我相；有能度众生心，即是人相；谓涅槃可求，即是众生相；见涅槃可证，即是寿者相。有此四相，即非菩萨。”（慧能《金刚经口诀》）只要执著于虚妄不实的四相分别，就可能陷入取舍乃至片面，就无法参透通达无滞、了无所得的生命大智慧；只有不执著于四相，乃至无所分别与取舍，才能真正来去自由、无所滞碍而体达自由自在的生命境界。《金刚经口诀》还有这样的阐述：“若有人闻上乘法，一心受持，即能行般若波罗蜜无相无著之行，了无我人众生寿者四相。无我者，无色受想行识也。无人者，了四大不实，终归地水火风也。无众生相者，无生灭心也。无寿者，我身本无，宁有寿者？四相既亡，即法眼明澈，不著有无，远离二边，自心如来自悟自觉，永离劳尘妄念，自然得福无边。无法相者，离名绝相，不拘文字也。亦无非法相者，不得言无般若波罗蜜法；若言无般若波罗蜜法，即是谤佛。”（慧能《金刚经口诀》）《金刚经》所谓“凡所有相，即是非相”（《金刚经》如理实见分第五），《心经》所谓“空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法”等，其实都是阐述无相的，如果能真正离开一切相，才能真正回归清净的原始本性。如《坛经》有云：“外离一切相，名为无相。能离于相，则法体清净，此是以无相为体。”（《坛经·定慧品》）

所谓无住，就是“于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害。”（《坛经·定慧品》）也就是无论善与恶、美与丑、冤仇与亲属等等，都不执著，既不酬报，也不迫害。所谓无住为本，就是对一切事物，念念不住，不受束缚，就是“于诸法上，念念不住，即无缚也”（《坛经·定慧品》）。在《金刚经》中，如来明确示现了无住。一是主张应该灭度一切众生，而无有一众生实灭度，如其所云：“我应灭度一切众生，灭度一切众生

已,而无有一众生实灭度者。”(《金刚经》究竟无我分第十七)这是因为如果执著于灭度众生,事实上就有了佛与众生的分别,最起码就有了众生相。二是主张如来无所说法,说如来有所说法即是谤佛,如所谓:“言如来有所说法,即为谤佛”;“说法者无法可说,是名说法”。(《金刚经》非说所说分第二十一)这是因为如果执著于佛法,事实上就陷入法执,这同样是有住的体现。佛教乃至如来的最大贡献在于能够开启人们从根本上除世间我执、法执,乃至非法执,这才是获得生命的真正自由解放的根本。《金刚经》所谓“佛说般若波罗蜜,即非般若波罗蜜,是名般若波罗蜜”(《金刚经》如法受持分第十三)的公式,其实就是破除我执、法执,乃至非法执的最为精辟的阐述。正是由于人们总是固执己见,所以才有所谓佛说般若波罗蜜,这其实就是用规律、本质、真理乃至生命大智慧来破除我执,破除人们执著于各种自我知见的迷误;但是如果人们相信了所谓规律、本质、真理乃至生命大智慧,而且有所追求乃至迷信,则势必陷入对诸如此类的规律、本质、真理乃至智慧的追求和执著之中,这事实上就是陷入法执之中,于是佛祖借助所谓非般若波罗蜜,即否定规律、本质、真理乃至生命大智慧来破除人们的迷信与执著,这就是破除法执;如果执著于否定规律、本质、真理乃至生命大智慧,这事实上又陷入反本质主义乃至否定主义的非法执的束缚之中,所以佛祖又用称名般若波罗蜜的方式来破除这种非法执。只有真正破除了诸如此类的我执、法执,乃至非法执,才能赢得生命的真正自由解放。《心经》所谓“无苦集灭道,无智亦无得”,以及《坛经》所谓“心不住法,道即通流;心若住法,名为自缚”(《坛经·定慧品》),其实都是告诫人们要赢得生命的自由解放,就得破除这些执著。似乎希运禅师所谓“终日吃饭未曾咬著一粒米,终日行未曾踏著一片地”(《传心法要》卷下)的说法更富于生活气息。所谓无住,也不是神乎其神、高不可攀的,事实上义玄禅师所谓“平常无心”,就是“屙屎送尿,着衣吃饭,困来即卧”(《古尊宿语录》卷四)。

在“立无念为宗,无相为体,无住为本”的基本原则之中,最根本的其实是无念。无念才能无相,无相才能无住。无念是证得生命大智慧,达到了无所得、自由自在的生命境界的指导原则,既不是什么心念也没有,也不是各种尘劳妄念连绵不断,而是对一切事物,一切观念,一切对象,不执著,不取舍,不染无杂,来去自由,通用无滞。人们只要“悟无念法”,就能“万法尽

通”，“见诸佛境界”，“至佛地位”（《坛经·般若品》）。人们无须刻意追求，只需对一切事物不染著，不执著，不分别、不取舍，通达无滞，就能达到无念的境界。无念就是常行直心，不起妄念。有所谓：“一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一直心是也。”（《坛经·定慧品》）无念就是明心见性而不执著于任何事物乃至知见，无所取舍，如所谓：“悟此法者，即是无念无忆无著，不起逛妄。用自真如性，以智慧观照，于一切法不取不舍，即是见性成佛道。”（《坛经·般若品》）在神会看来，无念是参悟生命大智慧的第一义谛，能够见无念，就能生一切法，统摄一切法，就能证得无上智慧，得无边功德。但这个无念也不能理解为绝无一念，有所谓“无者无有二法，念者唯念真如”<sup>①</sup>达到无念的心理境界，念与真如没有差别，念为真如之用，真如即念之体。虽然无念是圣人之修为，但如果凡夫也能达到无念，凡夫就不是凡夫。神会有云：“云何无念？所谓不念有无，不念善恶，不念有边际、无边际，不念有限量、无限量。不念菩提，不以菩提为念。不念涅槃，不以涅槃为念，是为无念。是为无念者，即使般若波罗蜜。般若波罗蜜者，即是一行三昧。”<sup>②</sup>也许慧忠的阐发对理解无念也有所帮助。有这样一段对话，僧问：“若为得成佛去？”师曰：“佛与众生，一时放却，当处解脱。”曰：“作么生得相应去？”师曰：“善恶不思，自见佛性。”曰：“清净法身作么生得？”师曰：“不著佛求耳。”曰：“阿哪个是佛？”师曰：“即心是佛。”<sup>③</sup>在他看来，放弃关于佛与众生、善与恶等一切分别，就能够自见清净心，就能了悟无所滞碍的生命自由与解放。

所谓无念、无相、无住之根本宗旨就是参透“不二之法”，而无善无恶、无美无丑、无是无非、无亲无仇的“不二之法”或“不二之性”，才是了达生命大智慧之精髓，同时也是中国生命智慧的最高概括。尽管《坛经》有所谓“凡夫见二，智者了达”（《坛经·自序品》）的说法，其实如果执著于见二与无二，则势必陷入另一种形式的分别与执著，势必落入另一种形式的见二，可见，只有见二无二，见二与无二平等不二，才是真正了达生命大智慧的体

① 杨曾文编校：《神会和尚禅话录》，第79页。

② 杨曾文编校：《神会和尚禅话录》，第39页。

③ 《历代禅师语录》，林世田点校：《禅宗经典精华》中，第631页。

现。这也就是《华严经》所谓“不作二，不作不二”（《华严经》卷四十一），就是《薄伽梵歌》所谓“不执著，又支持一切”（《薄伽梵歌》第十三章）。

### 三、识心见性：参悟生命大智慧的具体方法

佛教认为，参悟生命大智慧的具体方法，一般为布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧六种，也就是所谓六波罗蜜或六度。相形之下，《坛经》似乎更重视智慧，更重视识心见性、顿悟成佛。这其实也体现了佛教体悟生命智慧的传统，如《华严经》有云：“知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。”（《华严经》卷十七）尽管佛性没有差异，开悟生命大智慧同样没有差异，但人们识心见性毕竟有迟疾之别，乃至因此有了顿悟与渐悟、愚者与智者、众生与佛的差异。这主要因为，愚者不能自识本心，而智者能够自识本心，不能自见本性就是众生，能自见本性就是佛。也就是愚者能够识心见性，愚者就是智者；众生能够识心见性，众生就是佛。愚者与智者、众生与佛没有差异，不悟佛即众生，若悟众生即佛。《坛经》有所谓：“不悟，即佛是众生，一念悟时，众生是佛。”（《坛经·般若品》）这是因为佛性即清净本心，是每一个人本自具有的，只是由于被妄念遮蔽才不能得到显现，只要用智慧观照，清除各种妄念，不加分别与取舍，达到无念，就一定能够刹那之间自识本心，自见本性，顿然证得生命大智慧。但不是任何人都能顿悟，这主要取决于人的悟性与知解能力。所以有些方法和途径看似并不方便快捷，但是也能达到证悟生命大智慧，赢得生命的自由与解放。这些方法和途径，归纳起来，主要有：

一是坐禅或禅定。自达摩“面壁”到弘忍“萧然静坐”，禅宗确实存在坐禅或禅定的传统，但坐禅或禅定绝不是静坐而使自己进入无感觉的状态，也不是破除一切心理知见乃至心念，而是将外离相而内不乱作为坐禅乃至禅定的基本特征。这是因为证悟生命大智慧的关键更在于心悟，在于在外离相而内不乱的心理健康状态体悟人们本来自足的清净本心或本性，即所谓：“此法门中何名坐禅？此法门中一切无碍，外于一切境界上，念不起为坐，见本性不乱为禅。何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境思境即乱；若见诸境心不乱者，是真定也。善知识！外离相即禅，内不乱即定，外禅内定，是为禅定。”（《坛经·妙行品》）坐禅或禅定的根本在于回归原始的不二本性，对外界一

切事物无所分别,同样也不在内心产生取舍与滞碍。这事实上就是自识本心。坐的特征是妄念不起,禅的特征是妄念不起,定的特征是自性不乱,就是坐禅与禅定。神会有类似阐述:“坐念不起为坐,见本性为禅。”<sup>①</sup>许多人拘泥于坐禅的形式,其实最根本的是坐念不起与见性不乱。否则即使形式酷似坐禅,倘若存有妄念,不见本性,同样适得其反。据载:“南岳怀让禅师……唐先天二年始往衡岳,居般若寺。开元中有沙门道一住传法院。常日坐,禅师知是法器,往问曰:‘大德坐禅图什么?’一曰:‘图作佛。’师乃取砖于彼庵前石上磨。一曰:‘磨砖作么?’师曰:‘磨作镜。’一曰:‘磨砖岂能成镜耶?’师曰:‘磨砖既不成镜,坐禅岂得坐佛耶?’一曰:‘如何即是?’师曰:‘如牛驾车,车不行,打车即是,打牛即是?’一无对。师又曰:‘汝为学坐禅,为学坐佛?若学坐禅,禅非坐卧;若学坐佛,佛非定相,于无住法不应取舍。如若坐佛即是杀佛,若执坐相,非达其理。’”(《古尊宿语录》卷一)可见怀让的看法,才算是得坐禅乃至禅定之精要。坐禅或禅定的根本不在形式上的打坐静思,而是在即心即佛,自性是佛的基础上形成对生命原始本性的超乎寻常的识解和体悟,乃至在客观上终止一切外界事物乃至知见的束缚,而达到脱胎换骨的内心革命,感受到生命的真正自由自在。

神秀乃至一般佛教徒总是用“诸恶不作名为戒,诸善奉行名为慧,自净其意名为定”来阐释“戒定慧”,这显然强调了平时修习的积累与渐进过程,对许多人是适宜的,但并没有揭示其根本精神,戒定慧的根本精神不是在日常生活中严格要求自己,乃至诸恶不作,诸善奉行,自净其意,而是自识本心,即所谓“心地无非自成戒,心地不乱自成定,心地无碍自成慧”(《坛经·顿渐品》)。神会对此也有自己的发挥:“妄心不起名为戒,无妄心名为定,知心无妄名为慧。”<sup>②</sup>虽然提法有所不同,但精神基本一致,都强调了人们本来具有的清净无二本性。许多人总是将禅定与智慧孤立起来对待,但事实上禅定与智慧是一体的,是“体一不二的”,即“定是慧体,慧是定用”(《坛经·定慧品》),这犹如灯光,灯是光之体,而光是灯之用,有灯即有光,没有灯就没有光。既然智慧与禅定是一体化的,禅定就是灯,而智慧就是灯光,

① 杨曾文编校:《神会和尚禅话录》,第101页。

② 杨曾文编校:《神会和尚禅话录》,第6页。

没有灯,自然就没有灯光。坐禅或禅定的根本精神不是借助形式的刻意坐禅,而是讲求心理上的清静,乃至不起妄念、自性不乱。这似乎是一种刻意的追求,其实所有的刻意追求是与坐禅或禅定的宗旨相违背的,禅悟其实是终止了外界事物和知见之后不经意而形成的对自在生命的体悟。马祖道一后来更充分地发挥了这一点,有所谓:“平常心是道”,“只如今行住坐卧,应机接物,尽是道”。“不假修道坐禅,不修不坐,即是如来清净禅”。希运的弟子义玄也有发挥:“佛法无用功处,只是平常无事,屙屎送尿,著衣吃饭,困来即眠。”(《古尊宿语录》卷四)可见顺任自然、无所作为,只要能够明心见性,体悟生命大智慧,就坐禅或禅定。

二是读经或导引。生命大智慧并不涉及知识,所谓知识总是因为有所取舍而不成其为智慧,同样也并不涉及文字,因为玄奥的生命智慧是超越文字表述的。所以慧能本人正是通过《金刚经》庄严净土分第十所谓“应无所住而生其心”才获得生命大智慧。这里所谓无住生心事实上就是在不受外界事物乃至文字束缚的情况下所达到的对无二本性的识解。所以有所谓“一切万法不离自性”,“知悟本性,即名丈夫、天人师、佛”(《坛经·自序品》),“本性自有般若之智,自用智慧常照故,不假文字”(《坛经·般若品》)等阐述。所以阅读经典或请大善知识引导,只是人们未能识心见性的情况下不得已而采取的识心见性的主要手段,也只有在成功地帮助人们达到识心见性的情况下才有价值和意义。佛经和大善知识的智慧充其量只是一种文字般若,并不是实相般若,真正的实相般若只能是人们自己的原始本性。所以在任何情况下阅读佛经或请大善知识引导都无法替代识心见性。一个人如果不能识心见性,即使执著于读经念佛,纵然博学多闻,自以为所有佛经都是智慧,也是不能成就生命的自由解放的。这是因为佛经乃至大善知识的知见,无论如何只是佛祖和大善知识的智慧,而不是阅读佛经或请大善知识示现的人的智慧。法达从七岁出家一直阅读《法华经》达三千部,但并没有证得生命大智慧,就是因为:“心迷法华转;心悟转法华;诵经久不明,与义作仇家。无念念即正,有念念成邪;有无俱不计,长御白牛车。”(《坛经·机缘品》)一个人阅读佛经而不能自见生命大智慧,其过错不在佛经,而在于阅读者本人口念而心不行,不能自见本性。如果阅读佛经而能自识本心,就是“转”佛经,反之如果阅读佛经而不能达到自识本心,就只能被



佛经“转”。在阅读佛经与自识本心之间，自识本心显然更加关键，更加根本，于是义玄甚至有“看经看教是造业”（《古尊宿语录》卷四）的观点。

同样，如果人们能够识心见性，也就无须阅读佛经或请大善知识引导。《坛经》机缘品有一个大家熟悉的记载，就是：“志略有姑为尼，名无尽藏，常诵《大涅槃经》。师暂听，即知妙义，遂为解说。尼乃执卷问字，师曰：‘字即不识，义即请问。’尼曰：‘字尚不识，曷能会义？’师曰：‘诸佛妙理，非关文字。’”（《坛经·机缘品》）慧能与无尽藏的这段故事敦煌本不载，但至少在一个侧面揭示了生命智慧是超越文字的，甚至是潜伏在字里行间的，是需要明心见性的人去发掘与阐发的。也就是，不能自识本心的人往往只能了解经典的字面意思，只有那些自识本心的人，才能通过自心阅读而洞察出其中的生命大智慧。菩提般若智慧，毕竟是每个人生来就有的，是无须外求的，只是由于心迷才不能自识本心，也只有在这种情况下，才有通过阅读佛经乃至借助大善知识示导见性的必要。基督教《箴言》亦云：“与智慧人同行的，必得智慧；和愚昧人作伴的，必受亏损。”<sup>①</sup>但阅读佛经或引导并不能代替自悟本性。在禅宗看来，“一切善法，因善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，在人性中本自具有，不能自悟，须求善知识指示方见。若自悟者，不假外求；若一向执谓须要他善知识望得解脱者，无有是处。”（《坛经·般若品》）正因如此，人们常常因为体悟生命大智慧而显示出不同层次：仅仅见闻读诵为最低层次，能够解悟法义为较高层次，能够依法修行为更高层次，能够万法尽通、作无所得为最高层次。如所谓：“法无四乘，人心自有等差。见闻转诵是小乘，悟法解义是中乘，依法修行是大乘，万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。”（《坛经·机缘品》）阅读经典和大善知识引导确实是获得生命大智慧的主要方法与途径，但并不是获得生命大智慧的根本途径。明心见性才是证悟生命大智慧的根本途径。

三是布施或持戒。所谓布施，按照《智度论》所言有财施、法施、无畏施三种。“持戒自检，不侵一切众生财物，是行财施。能种种说法，令其开悟，名为法施。众生畏死，持戒不害，名无畏施。”<sup>②</sup>许多人所理解的布施其实如

① 《旧约全书·箴言》第13章第20节。

② 丁福保：《佛经精华录笺注》，广陵书社2008年版，第48页。

同梁武帝一样仅仅是财施,而财施与法施比较起来,是有很大差异的,财施只是满足众生尤其愚者的现世肉体快乐,而法施则能够满足世间智者的精神乃至涅槃需要,而且还不得不分别亲怨爱憎,不妄想未来果报。但许多人并不能做到这一点,而且误以为布施设斋甚至造寺度僧,就可以获得开悟生命大智慧的功德。其实布施设斋之类的行为充其量只能获得福田、福德,并不能开悟生命大智慧。要开悟智慧,还得依赖自修自行,自见本性。有所谓:“念念无间是功,心行平直是德;自修性是功,自修身是德。善知识!功德须自性内见,不是布施供养之所求也。是以福德与功德别。”(《坛经·决疑品》)可见,要证得生命大智慧,还是不能依赖布施设斋,只能依靠“念念无滞,常见本性”(《坛经·决疑品》),更不能自高自大,虚妄不实。与持戒比较起来,还是体悟无二之性更为重要:“心平何劳持戒,行直何用修禅。”(《坛经·决疑品》)自见平等不二之心是证悟生命大智慧的关键。

虽然体悟生命大智慧的具体方法与途径是多方面的,但只是为达到识心见性而提供的方便条件,没有一种方法与途径能代替识心见性。这是因为生命大智慧是超越了技术和知识的,不是任何形式的学习、修持所能完成的,倒是在技术、知识乃至其他外在因素影响消失的情况下,不经然达到对原始生命本性的体悟,才是获得生命大智慧,成就自由解放生命的根本保证。事实上所有方法和途径如果不能真正起到帮助人们识心见性的作用,就是无效的。《血脉论》有云:“若欲觅佛,须是见性;性即是佛。若不见性,念佛、诵经、持斋、持戒亦无益处。”(达摩《血脉论》<sup>①</sup>)因为生命大智慧就在每一个人的心里,而所有见诸外求的方法,只能是一种权宜之计,并不能真正识心见性。《坛经》有云:“佛向性中作,莫向身外求。自性迷即是众生,自性觉即是佛。”(《坛经·决疑品》)《坛经》有所谓“自见本心,自成佛道”(《坛经·付嘱品》),“于念念中,自见本性清净,自修自行,自成佛道”(《坛经·妙行品》)的主张。“即心是佛”作为禅宗生命智慧的一个基本共识,受到后代许多禅师的认同,清净真心不仅是一切众生生命大智慧的源泉,而且是唯一源泉。如希运有云:“即心是佛,上至诸佛,下至蠢蠢含灵,皆有佛性,同一心体。所以达摩从西天来,唯传一心法,直指一切众生本来是佛,不

① 达摩:《血脉论》,明尧、明洁编校:《禅宗六代祖师传灯法本》。

假修行。但如今识取自心，见自本性，更莫别求。”（《古尊宿语录》卷三）

可见，识心见性是《坛经》生命智慧的核心，是统摄各种参悟生命大智慧具体方法与途径的灵魂，是开悟生命大智慧的金钥匙，也是开悟生命大智慧的根本目的。所有具体方法与途径不过是帮助人们开悟生命大智慧的权宜之计，甚至连佛教经典也不过是佛祖启迪众生见性成佛而随缘说法的产物。如果能直接识心见性，所有具体方法与途径都是可以弃置不用。如达摩《血脉论》有云：“念佛得因果，诵经得聪明，持戒得生天，布施得福报，觅佛终不得也。”（达摩《血脉论》）“若见本性，不用读经念佛。广学多知无益，神识转昏。”（达摩《血脉论》）“外道不会佛意，用功最多，违背圣意，终日区区念佛转经，昏于神性，不免轮回。佛是闲人，何用区区广求名利，后时何用？但不见性人，读经念佛，长学精进，六时行道，长坐不卧，广学多闻，以为佛法。此等众生，尽是谤佛人。”（达摩《血脉论》）禅宗提倡识心见性后来发展为呵佛骂祖，如宣鉴禅师有云：“我先祖见处即不然，这里无佛无祖。达摩是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊、普贤是担屎汉，等觉、妙觉是破执凡夫，菩提、涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神薄，拭疮疣纸，四果、三贤、初心十地是守古冢鬼，自救不了。”（《五灯会元》卷七）这虽然有些极端，但确实对破除偶像乃至经典崇拜、达到明心见性，成就自由自在的生命，有着十分积极的意义。

体悟生命大智慧的最为方便快捷的无疑是顿悟。所谓顿悟其实就是“若起正真般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地”（《坛经·般若品》），也就是“顿见真如本性”（《坛经·般若品》）。神会这样发挥道：“自心从本已来空寂者，是顿悟；即心无所得者，为顿悟；即心是道为顿悟；即心无所住为顿悟；存法悟心，心无所得，是顿悟；知一切法是一切法，为顿悟；闻说空不著空，即不取不空，是顿悟；闻说我不著我，即不取无我，是顿悟；不舍生死而如涅槃，是顿悟。”<sup>①</sup>顿悟的优势在于能十分便捷地实现对生命大智慧的直觉感知与深邃领悟，乃至能更快速便捷地达到不做取舍、不受束缚的空前开阔广大、自由解放的生命境界。只要人们刹那之间，断除妄念、常行直心，对一切事物不染着、不执著、不分别、不取舍，通达无滞，就能

① 杨曾文编校：《神会和尚禅话录》，第80页。

顿悟。基督教虽然也强调智慧的价值与意义,有所谓:“唯独智慧能保全智慧人的生命。这就是知识的益处。”<sup>①</sup>且不说其智慧内涵有所不同,即使最终归属也有所不同。基督教认为至高无上的智慧是属于神的,如《罗马书》有云“愿荣耀因耶稣基督归与全智的神”<sup>②</sup>。与基督教等其他宗教相比,禅宗乃至佛教并不否定人自身的价值,也不最大限度张扬诸如上帝、真主之类的神灵力量,虽然也推崇佛,但这个佛并不是高高在上或远在西天的神灵,而是存在于人们内心深处的原始本性或本心,是每个人本自具足的清静不二本性。这个本性的最大特点就是心量广大、无取无舍。它不仅是人们自性或自心的真实状态,而且是人们自悟所谓般若智慧、成就自由解放人生的核心内容。《坛经》对智慧的态度虽然与《道德经》表面上有差异,但根本精神完全一致,这就是都将清静不二看成最高生命智慧。只是《道德经》将其阐发为“道”,而《坛经》发挥为般若智慧。

如果我们将《易经》和《道德经》生命智慧的根本精神分别概括为施为有度、诚信为本与清静无为、道德为本的话,《坛经》生命智慧的根本精神,这就是本自具足,见性为本。如此看来,《坛经》显示出比其他宗教经典甚至《易经》、《道德经》等经典更加自信的特征。这里虽然缺失了《易经》之积极入世与《道德经》之积极养生的生命智慧,但在另一方面似乎更透彻地抓住了生命智慧的根本特征,而且也不违背中国生命智慧崇尚道德的共同精神。如果说《易经》为人们提供应对各种境遇及其变化的具体策略,同时又最大限度地达到了抚慰人心的目的,那么《道德经》则主要提供了化天地自然之道于为人处事基本原则,且能达到张扬清静无为、保身全生的目的,《坛经》则主要提供了跨越各种烦琐途径直达清静无二生命本性的根本方法,同时能够与《道德经》一样达到减轻各种精神和物质负担,还原轻松愉快、自由解放人生的根本目的。

《坛经》对中国民众尤其知识分子、僧侣产生了深刻影响,甚至直接影响了中国佛教、宋明理学乃至中国文化发展的轨迹与方向。近年来经过诸多有识之士推介,产生了较为广泛的世界影响。由慧能及其《坛经》所开创

① 《旧约全书·传道书》第7章第12节。

② 《新约全书·罗马书》第16章第27节。

的禅宗,甚至成为中国佛教流派之中最具中国乃至东方文化精神的流派。宋明理学直接继承了禅宗“万法尽在自性”,并与儒家“尽其心者,知其性也”等尽心知性思想有机结合而创造了颇具时代特色的哲学思想,开辟了儒道佛融合的新纪元。在中国儒道佛文化合流的文化构成中,《坛经》无疑有着举足轻重的地位。近年来还受到日本禅学家铃木大拙、美国思想家弗洛姆、法国思想家罗兰·巴特等人的推崇。铃木大拙这样评价禅宗:“禅定主要思想无疑是一般佛教中派生出来的,但这‘派生’是同以中国、日本为代表的东土民众的特殊性相适应、相一致的,即摆脱了理性的道路而走上了务实的道路。这样,我们也许可以断言:在所有的哲学和宗教中,禅是最具有东方的生命现象的结构或结晶的。”<sup>①</sup>

## 第二节 《坛经》生命智慧阐释

阐释《坛经》生命智慧,主要采用郭朋、杨曾文校编敦煌本六祖《坛经》,并对勘通行的宗宝本,而且吸收丁福保《六祖坛经笺注》、净空法师讲述的主要成果,充分发掘中国尚智论经典关于证悟生命大智慧的指导思想、原则、方法与途径等方面的生命智慧,以期达到通过经文阐释,成就智慧人生的目的。

### 卷一:韶州刺史韦璩等众请说法

1. 慧能大师于大梵寺讲堂中,升高座,说摩诃般若波罗蜜法,授无相戒。其时座下僧尼、道俗一万余人,韶州刺史韦璩及诸官僚三十余人、儒士三十余人,同请大师说摩诃般若波罗蜜法。刺史遂令门人法海集记,流行后代,与学道者,承此宗旨,递相传受,有所依约,以为禀承,说此《坛经》。

【对勘】《坛经》各版本标目不同,述六祖一代之行状由来,故曰行由。文字亦多有不同,意思基本相同。宗宝本作:时,大师至宝林,韶州韦刺史名

<sup>①</sup> 铃木大拙:《禅者的思索》,中国青年出版社1989年版,第10页。

璩，与官僚入山，请师出于城中大梵寺讲堂为众开缘说法。师升座次，刺史、官僚三十余人，儒宗学士三十余人，僧尼道俗一千余人，同时作礼，愿闻法要。

【笺注】大梵寺，唐开元二年僧宗锡建，名开元寺，又更名大梵寺，刺史韦璩请六祖说坛经处。摩诃般若波罗蜜法，“摩诃般若波罗蜜”是古印度语，中文意思是“圆满究竟的大智慧”。其中“摩诃”译作“大”，“般若”译作“智慧”，“波罗蜜”译作“到彼岸”或译“到家”，有圆满究竟的意思，“法”是指法门，就是悟入摩诃般若波罗蜜精要的方法门径。

【述论】佛法以信为能入，智为能度，成佛就是成就圆满究竟生命大智慧。今天大部分人追求功名利禄，乃至物质享受，有人虽然信奉佛教，也只是为了求得佛祖保佑，甚或获得更多物质实惠乃至其他功名利禄。即使有人真正虔诚信仰佛教，这也同样是对人的一种束缚，尤其当他们将佛看成高高在上的神灵的时候，更是如此。克里希那穆提有这样的阐述：“信仰越是坚定，也就越教条。要是我们去考量一下信仰，就会发现它们使人分化；每个教条、每种信仰都有一套仪式、一系列将人绑在一起和使人分化的强迫行为。”<sup>①</sup>事实上佛教也极力反对这种信仰。在佛教看来，真正的生死解脱乃至涅槃，常常依赖自觉自证，而且真正的生死解脱乃至涅槃，也如印顺法师所说，“不是现生不死，不是未来永生，是未来的生死苦迫的不再起，于现生的苦迫中得自在”<sup>②</sup>。所以禅宗将明心见性看成证悟生命大智慧的先决条件，而不是将信仰和崇拜佛陀，乃至将其言论教条化作为先决条件。事实上任何对佛陀乃至其他宗教的信仰和迷信其实都是一种逃避，都是无济于事的。不过需要说明的是，无所信仰乃至为所欲为，将可能更可怕。

## 卷二：大师自说悟法传衣

2. 能大师言：善知识，净心念摩诃般若波罗蜜法。大师不语，自净其心。良久乃言：善知识净听：慧能慈父，本官范阳，左降迁流岭南，作新州百姓。慧能幼少，父又早亡。老母孤遗，移来南海，艰辛贫乏，于市卖柴。忽有一客

① 克里希那穆提：《生命之书—365 天克里希那穆提禅修》，第 47 页。

② 印顺：《佛法概论》，第 144 页。

买柴，遂令慧能送至于官店。客将柴去，慧能得钱。却向门前，忽见一客读《金刚经》。慧能一闻，心明便悟。乃问客曰：“从何处来持此经典？”客答曰：“我于蕲州黄梅县东冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚，见今在彼，门人有千余众。我于彼听见大师劝道俗，但持《金刚经》一卷，即得见性，直了成佛。”慧能闻说，宿业有缘，便即辞亲，往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。

【对勘】敦煌本直接介绍身世，曹溪原本与宗宝本前有：“善知识！菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。”契嵩本尚有“应无所住，而生其心”的经文，且契嵩本与宗宝本还有“乃蒙一客取银十两与能，令充老母衣粮，能安置母毕，即便辞亲，不经三十余日，便至黄梅礼拜五祖”之句。宗宝本作：大师告曰：善知识！菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。善知识！且听慧能行由，得法事意。慧能严父，本贯范阳，左降流于岭南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遗，移来南海，艰辛贫乏，于市卖柴。时有一客买柴，使令送至客店，客收去。能得钱，却出门外，见一客诵经。慧能一闻经语，心即开悟。遂问客诵何经？客曰：“《金刚经》”。复问：“从何所来，持此经典？”客云：“我从蕲州黄梅县东禅寺来。其寺是五祖忍大师在彼主化，门人一千有余。我到彼中礼拜，听受此经。大师常劝僧俗，但持《金刚经》，即自见性，直了成佛。”慧能闻说，宿昔有缘，乃蒙一客取银十两与慧能，令充老母衣粮，教便往黄梅礼拜五祖。慧能安置母毕，即便辞亲，不经三十余日，便至黄梅礼拜五祖。

【笺注】善知识，即能够引导人们离恶修善，参悟生命大智慧的人。慧能，俗姓卢，父亲名行韬，母亲李氏。原籍范阳即今河北省。先人做官，被降职流放到岭南即五岭之南，今广东省，新州即今广东新兴县，落籍为平民。生于唐朝贞观十二年二月初八，广东新兴县人，三岁时父亲过世，家境清寒，没有机会读书，相传不识字，但听人读诵，就能悟知其中义理，不但解悟，且是实证，闻、知、证同时。《金刚经》，即大般若经中之第五百七十七卷。前后共有六种译本，互有详略，最通行者为罗什译本。性，各自不变不改之清净本性。

【述论】生命智慧的获得，依赖机缘，也依赖清净本性，而不是依赖所谓知识积累。《华严经》有云：“三界所有，唯是一心。”（《华严经》卷三十七）有清净本性而无机缘，本性不得自悟，虽然人人均有清净本性，但许多人习

障孽重,乃至任何机缘都不能启发自悟。佛经充其量只是一种引发觉悟的机缘,并不能代替人们自悟。《智度论》卷三十一有云:“性各自有,不待因缘。”《六祖金刚经口诀序》亦云:“经是圣人之语。教人闻之,从凡悟圣,永息迷心。此一卷经,众人心中本有。不见见者,但读诵文字。若悟本心,始知此经不在文字。若能明了自性,方信一切诸佛从此经出。”克里希那穆提也有所谓:“只有自知,才能产生创造力。”<sup>①</sup>一切众生只有摆脱各种欲望的束缚,远离恶行,才能自见清净自性。在佛教看来,众生清净真心与诸佛平等无二,更无差别。只是众生往往著相外求,乃至转失,使佛觅佛,将心捉心,终不能得。只要息念忘虑,佛性自然现前,智慧自然显露。

3. 弘忍和尚问慧能曰:“汝何方人,来此山礼拜吾? 汝今向吾边,复求何物?”慧能答曰:“弟子是岭南人,新州百姓,今故远来礼拜和尚,不求余物,唯求作佛。”大师遂责慧能曰:“汝是岭南人,又是獼猴,若为堪作佛!”慧能答曰:“人即有南北,佛性即无南北;獼猴身与和尚不同,佛性有何差别?”大师欲更再共语,见左右在旁边,大师更不言。遂发遣慧能,令随众作务。时有一行者,遂遣慧能于碓坊,踏碓八个余月。

【对勘】契嵩本、宗宝本较详,“令随众作务”后有:予曰:“慧能启和尚,弟子自心,常生智慧,不离自性,即是福田,未审和尚教作何务?”祖云:“这獼猴根性大利,汝更勿言,著槽厂去”等对白之语。宗宝本:祖问曰:“汝何方人? 欲求何物?”慧能对曰:“弟子是岭南新州百姓,远来礼师,唯求作佛,不求余物。”祖言:“汝是岭南人,又是獼猴,若为堪作佛?”慧能曰:“人虽有南北,佛性本无南北;獼猴身与和尚不同,佛性有何差别?”祖更欲与语,且见徒众总在左右,乃令随众作务。慧能曰:“慧能启和尚,弟子自心常生智慧,不离自性,即是福田,未审和尚教作何务?”祖云:“这獼猴根性大利! 汝更勿言,著槽厂去。”能退至后院。有一行者差慧能破柴踏碓,经八月余。祖一日忽见慧能,曰:“吾思汝之见可用,恐有恶人害汝,遂不与汝言,汝知之否?”能曰:“弟子亦知师意,不敢行至堂前,令人不觉。”

【笺注】行者,禅院之侍者。

① 克里希那穆提:《生命之书—365 天克里希那穆提禅修》,第 28 页。



【述论】慧能所谓“只求作佛，不求其他”，道出了能够体悟生命大智慧的人的共同心理动机。作佛，虽然是尽菩萨行、断妄惑、开真觉，其实更是求生命智慧，不求其他的体现。如《法华经》譬喻品云：“具足菩萨所行之道，当得作佛。”<sup>①</sup>因为佛是生命智慧的大彻大悟者，更是普度众生之功德最圆满者。世界上虽然可能有各种智慧，但没有哪一种智慧能比生命智慧更高级。即使科学技术方面的知识，也不能看成最高智慧，因为它们只能解决生命中可能遇到的一些具体问题，甚至是一些鸡毛蒜皮的问题，对生命境界的提升收效甚微。遗憾的是，现代社会许多人总是将小聪明、小知识当做生命智慧，乃至终生以求。其实真正的生命智慧在最高层次是息息相通的。在中国人看来，人类的最高理想就是成为儒家的圣人、道家的至人、佛教的觉悟者。要获得生命大智慧就得持守“不离自性是功”（《坛经·决疑品》）的教诲。自心常生智慧，是慧圆满；无住生心，不离自性即是福田，是福圆满。慧圆满是理事无碍，福圆满是事事无碍。较低层次者常常依赖他人而获得解悟，最高层次的人则无须参读他人解悟而顿然自悟。所谓佛性无分南北，实际上是肯定了文明与野蛮不分的观念，这与孟子“人人皆可为尧舜”（《孟子·告子下》）同理。《大般涅槃经》卷二十七云：“一切众生悉有佛性，如来常住，无有变易。”《楞严经》云：“诸所缘法，唯心所现。”（《楞严经》卷二）差遣随众做事务，这也是参悟生命大智慧的方便妙门。路要自己走，饭要自己吃，更进一步体悟生命大智慧，得由自性而出，甚至得从日常生活去体悟，类似于所谓实践出真知，后来也有日常生活即是道的说法。克里希那穆提有云：“禅修不是与生活分开的，当你在开车或坐在公共汽车上时，当你在漫无边际地聊天时，当你自己在树林里散步或者看着风中飞舞的蝴蝶时——无选择地觉知这一切就是禅修的一部分。”<sup>②</sup>印顺法师也有这样的阐述：“佛法以智慧为本的修行，绝不但是理观。理解佛法而不能见于实际生活，这是不合佛法常道的。”<sup>③</sup>遗憾的是，现代社会许多人或轻视生活实践而偏重死读经典，或看重生活享受而无视证悟生命智慧，所有这些，都不可能证得生

① 《法华经》，河北禅学研究所编：《禅宗七经》。

② 克里希那穆提：《生命之书—365 天克里希那穆提禅修》，第 387 页。

③ 印顺：《佛法概论》，第 121 页。

命大智慧,达到自由的生命境界。

4. 五祖忽于一日唤门人尽来。门人集讫,五祖曰:“吾向汝说,世人生死事大。汝等门人,终日供养,祇求福田,不求出离生死苦海。汝等自性若迷,福门何可救汝?汝总且归房自看,有智慧者,自取本性般若之知,各作一偈呈吾。吾看汝偈,若悟大意者,付汝衣法,稟为六代。火急急!”

【对勘】契嵩本与宗宝本前有与慧能对白:祖一日见能,曰:“吾思汝之见可用,恐有恶人害汝,遂不与汝言,知之否?”能曰:“弟子亦知师意,不敢行至堂前,令人不觉。”“火急急”后有“不得迟滞。思量即不中用,见性之人,言下须见。若如此者,轮刀上阵亦得见之”之叮嘱。宗宝本作:祖一日唤诸门人总来:“吾向汝说,世人生死事大,汝等终日只求福田,不求出离生死苦海。自性若迷,福何可救?汝等各各自看智慧,取自本心般若之性,各作一偈,来呈吾看。若悟大意,付汝衣法,为第六代祖。火急速去,不得迟滞。思量即不中用。见性之人,言下须见。若如此者,轮刀上阵亦得见之。”

【笺注】福田,是谓供养三宝、父母、师长、贫饥者,如同种植谷物,可收获福德。般若,即智慧。《智度论》卷四十三:般若者,秦言智慧。一切诸智慧中,最为第一无上无比无等、更无胜者。般若者,圆常之大觉也。一觉有三德。一为实相般若,即般若之理体。本来具于众生本心中,离一切虚妄之相之般若实性。是所证之理体也。二为观照般若。观照实相之实智也。三为文字般若。解释以上二般若之文字,如五部八部及大般若等般若经。按此般若指第一种实相般若而言。偈,佛家所唱词句。虽五字七字,为句不同,皆以四句为一偈。然亦有变体而不限此例者。付汝衣法,传正法而更授以师之袈裟。

【述论】人生的追求是有层次差异的:绝大多数人常常追求荣华富贵乃至诸多生活幸福,这其实就是追求福田,是较低层次的。而最高层次的追求是体悟生命大智慧,了断生死真意。因为人总有一死,这是谁也无法抗拒的。即使道家的养生也有限度,最终只能以“死而不亡者寿”(《道德经》第三十三章)聊以自慰,这也在另一个方面点出了只有保持精神生命的永恒才是切实可行的。遗憾的是,世间之人多如五祖所言“终日只求福田”,但

不能“出离生死苦海”，不能成就智慧人生。《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》亦云：“甜苦备尝好丢手，世味浑如嚼蜡；生死事大急回头，年光疾于跳丸。”<sup>①</sup>所以真正觉悟此事者则将体悟生命大智慧作为根本。禅宗将“出离生死苦海”的希望寄托于看取自家本性般若之知。《销释金刚科仪》极力描述了体悟生命大智慧的重要性：“百年光景，全在刹那。四大幻身，岂能长久。每日尘劳汨汨，终朝业识茫茫。不知一性之圆明，徒逞六根之贪欲。功名盖世，无非大梦一场。富贵惊人，难免无常二字。争人争我，到底成空。夸会夸能，必竟非实。风火散时无老少，溪山磨尽几英雄。绿鬓未几，而白发早侵。贺者才临，而吊者随至。一包脓血，长年苦恋恩情。七尺髑髅，恣意滥贪财宝。出息难期入息，今朝不保来朝。爱河出没几时休，火宅忧煎何日了。不愿出离业网，只言未有工夫。阎罗王忽地来追，崔相公岂容展限。回首家亲都不见，到头业报自家当。鬼王狱卒，一任欺凌。剑树刀山，更无推抵。或摄沃焦石下，或在铁围山间。受镬汤则万死千生，遭剉碓则一刀两段。饥吞热铁，渴饮熔铜。十二时甘受苦辛，五百劫不见头影。受足罪业，复入轮回。顿失旧时人身，换却这回皮袋。披毛戴角，衔铁负鞍。以肉供人，用命还债。生被刀砧之苦，活遭汤火之灾。互积冤愆，递相食啖。那时追悔，学道无因。何如直下承当，莫待今生蹉过。”<sup>②</sup>

所谓“般若”，其实就是圆满永恒的真智大觉，就是亲证诸法实相的般若智慧。禅宗的特色是直指人心，见性成佛。见性就是彻底见到自心的觉性即所谓生佛平等、万法一如、无所不觉的真如本性，就是大彻大悟，乃至无求无得，大用无方，超凡超圣，凡圣不二，得失同一。《金刚经口诀》云：“心若清静，一切妄念不生，能度生死苦海。”《传心法要》卷下云：“善恶都莫思量，当处便出三界。”在莲池大师看来，世人大约分作贫贱、富贵两类，贫贱的天天忙于衣食，富贵的天天忙着享受，二者受用虽不同，其忙则一。忙到老死而后已。身虽然死了，心忙还没有止住，于是带着这永无休止忙碌心再投胎，乃至再忙到死。死生生死，昏昏蒙蒙，如醉如梦，纵然经历百千大劫，也无了期。《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》有云：“至人除心不除境，境在而

① 屠隆：《娑罗馆清言》，《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》，第17页。

② 《销释金刚科仪》，丁福保：《六祖坛经笺注》，第6页。

心常寂然；凡人除境不除心，境去而心犹牵绊。”<sup>①</sup>悟得生命大智慧，最起码应该知道为众生造福，不能贪图享乐；一旦贪图享乐，就可能陷入误区；如果为此而不惜挖空心思、坑害他人，那必然陷入无穷罪业，落得世世酬偿、冤冤相报、无有尽期的后果。

5. 门人得处分，却来各至自房，递相谓言：“我等不须澄心用意作偈，将呈和尚。神秀上座是教授师，秀上座得法后，自可依止。偈不用作。”诸人息心，尽不敢呈偈。时大师堂下有三间房廊，于此廊下供养，欲画《楞伽》变相，并画五祖大师传授衣法，流行后代，为记。画人卢珍看壁了，明日下手。

【对勘】大体同，契嵩本与宗宝本“时大师堂下有三间房廊”诸句为后一段，前有下一般内容及“神秀思惟”段内容：众得处分，退而递相谓曰：“我等众人，不须澄心用意作偈，将呈和尚。有何所益？神秀上座现为教授师，必是他得。我辈漫作偈颂，枉用心力。”诸人闻语，总皆息心，咸言：“我等已后依止秀师，何烦作偈？”

【笺注】神秀上座，俗姓李氏，今东京尉氏人也。少览经史，博综多闻。既而奋志出尘，剃染受法。后遇蕲州双峰东山寺五祖忍师以坐禅为务。乃叹伏曰：此真吾师也。决心苦节，以樵汲自役而求其道。忍于上元中卒。秀乃往江陵当阳山居焉。四海缁徒，向风而靡，道誉馨香，普蒙熏灼。则天太后闻之，召赴都。肩舆上殿，亲加跪礼，内道场丰其供施，时时闻道。敕于昔住山置度门寺，以旌其德。时王公已下，京邑士庶，竞至礼谒，望尘拜伏，日有万计。洎中宗孝和帝即位，尤加宠重。中书令张说，尝问法执弟子礼，退谓人曰：禅师身長八尺，龙眉秀目，威德巍巍，王霸之器也。上座，僧寺上座一职。在住持之下，为一寺之领袖。又其位最高，上更无人，故名上座。为一切沙门所尊敬者。教授师，为五种阿阇梨之第三种。教授弟子威仪作法等。《辅行》四之三：宣传圣言，名之为教；训诲于义，名之为授。供养，犹云奉养。后世称献佛及饭僧，亦曰供养。《楞伽》，有四译本。今存三本。一为宋求那跋陀罗译，名楞伽阿跋多罗宝经，凡四卷。又名四卷楞伽。二为元魏菩提流支译。名入楞伽经，凡十卷。又名十卷楞伽。三为唐实叉难陀译。

① 屠隆：《续娑罗馆清言》，《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》，第153页。

名大乘入楞伽经，凡七卷。名七卷楞伽。楞伽是城名。汉语不可往。其城在南海摩罗山顶。变相，画楞伽经中说法时会处众等之变相。犹言观音经变相、地狱变相也。

【述论】人本来没有差异，只是因为悟性的缘故，有些人总是处于一个较低水准，而另外一些人则处于较高层次。叔本华有类似的看法：人与人的差异，的确不在出身，乃至文化程度和政治地位方面，更主要的差异是：有些人脑为身体服从，而另外一些人则身体为大脑服务。后者便是天才，前者只能是庸才。佛教的看法与叔本华并不一致，但强调悟性则是显而易见的。屠隆有云：“草色花香，游人赏其有趣；桃开梅谢，达士悟其无常。”<sup>①</sup>众人迷信权威，乃至不思进取，最终只能以庸人告终。这同是一种孽障和迷误。因为迷信权威，势必低估清静自性；低估清静自性，当然不可能识心见性了。

6. 上座神秀思惟：诸人不呈心偈，缘我为教授师。我若不呈心偈，五祖如何见得我心中见解深浅？我将心偈上五祖呈意，求法即善；觅祖不善，却同凡心，夺其圣位。若不呈心偈，终不得法。良久思惟，甚难甚难。夜至三更，不令人见，遂向南廊下中间壁上题作呈心偈，欲求于法。若五祖见偈，言此偈语，若访觅我，我宿业障重，不合得法。圣意难测，我心自息。秀上座三更于南廊中间壁上，秉烛题作偈。人尽不知。偈曰：身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃。

【对勘】契嵩本、宗宝本“甚难”之后有：“五祖堂前有步廊三间，拟请供奉卢珍画《楞伽经》变相及《五祖血脉图》，流传供养。神秀作偈成已，数度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍体汗流，拟呈不得。前后经四日，一十三度呈偈不得。秀乃思惟：不如向廊下书著，从他和尚看见。忽若道好，即出礼拜，云是秀作；若道不堪，枉向山中数年，受人礼拜，更修何道？”“书偈”之后有：“书偈了，便却归房，人总不知。秀复思惟：五祖明日见偈欢喜，即我与法有缘；若言不堪，自是我迷，宿业障重，不合得法，圣意难测。房中思想，坐卧不安，直至五更。”语序略有不同。宗宝本作：神秀思惟：诸人不呈偈者，为我与他为教授师，我须作偈将呈和尚。若不呈偈，和尚如何知我心中见解深

① 屠隆：《娑罗馆清言》，《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》，第19页。

浅。我呈偈意。求法即善，觅祖即恶，却同凡心夺其圣位奚别？若不呈偈，终不得法。大难！大难！五祖堂前有步廊三间，拟请供奉卢珍画《楞伽经》变相及《五祖血脉图》，流传供养。神秀作偈成已，数度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍体汗流，拟呈不得。前后经四日，一十三度呈偈不得。秀乃思惟：不如向廊下书著，从他和尚看见。忽若道好，即出礼拜，云是秀作；若道不堪，枉向山中数年，受人礼拜，更修何道？是夜三更，不使人知，自执灯，书偈于南廊壁间，呈心所见。偈曰：身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，勿使惹尘埃。秀书偈了，便却归房，人总不知。秀复思惟：五祖明日见偈欢喜，即我与法有缘；若言不堪，自是我迷，宿业障重，不合得法，圣意难测。房中思想，坐卧不安，直至五更。

【笺注】宿业，为作于前世善恶之业因也。障重，障，烦恼之异名。烦恼能障碍圣道。菩提树，譬喻之辞，即毕钵罗之树也。昔佛在世高数百尺，屡经残伐，犹高四五丈。佛坐其下成等正觉，因而谓之菩提树焉。茎干黄白，枝叶青翠，冬夏不凋，光鲜无变。每至如来涅槃之日，叶皆凋落，顷之复故。明镜台，《竹窗随笔》：喻心以镜。盖谓镜能照物。而物未来时，镜无将迎。物方对时，镜无憎爱。物既去时，镜无留滞。圣人之心，常寂常照，三际空寂，故喻如镜。然取略似而已。究极而论，镜实无知，心果若是之无知乎，则冥然不灵。起信喻，众生心者犹如于镜。尘埃，犹言妄念。

【述论】呈偈，似乎只是一种文字表达，其实也体现了各自对生命智慧的体悟，因此也是对生命智慧的全面测试。神秀位于教授师，使他左右为难。人们总喜欢追求一定位置，但位置并不经常有益，尤其缺乏必要资本乃至面临新挑战的时候，这种位置所带来的尴尬就凸显出来。《道德经》以“弗居”作为生命智慧，但神秀已经身居其位，必然陷入骑虎难下的境遇。四句偈颂提出了依靠日积月累的修行达到开悟的途径。要求人们必须时时勤加拂拭尘土，断五欲、离六尘，一丝不苟，才能保持镜面清洁，尘尽明现，则朗然大觉，无所不照。体悟生命大智慧当常寂常照，即照之前、照之中或照之后俱空俱寂。神秀的偈子，虽然有些舍本逐末，甚至不得要领，但对悟性较为迟钝者来说，也不失为一种方法，甚至也不失为一种切实可行的方法。陆象山虽然对朱熹有些不满，朱熹的方法也的确有些类似于神秀，但同样体悟了生命智慧。

7. 神秀上座题此偈毕，归房卧，并无人见。五祖平坦，遂唤卢供奉来南廊下，画《楞伽》变相。五祖忽见此偈，请记。乃谓供奉曰：“弘忍与供奉钱三十千，深劳远来，不画变相了。《金刚经》云：凡所有相，皆是虚妄。不如留此偈，令迷人诵。依此修行，不堕三恶道。依法修行人，有大利益。”大师遂唤门人尽来，焚香偈前。令众人见，皆生敬心。“汝等尽诵此偈者，方得见性，依此修行，即不堕落。”门人尽诵，皆生敬心，唤言：“善哉！”五祖遂唤秀上座于堂内问：“是汝作偈否？若是汝作，应得我法。”秀上座言：“罪过，实是秀作。不敢求祖，愿和尚慈悲，看弟子有小智慧，识大意否？”五祖曰：“汝作此偈，见解未到，祇到门前，尚未得入。凡夫依此偈修行，即不堕落。作此见解，若觅无上菩提，即未可得。须入得，见自本性。汝且去，一两日来思惟，更作一偈来呈吾。若入得门，见自本性，当付汝衣法。”秀上座去数日，作不得。

【对勘】契嵩本、宗宝本无“神秀上座题此偈毕，归房卧，并无人见”，却有“祖已知神秀入门未得，不见自性”句。“偈是汝作否”后，无“若是汝作，应得我法”，显然较为客气，有关于“无上菩提”之解释：“于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如。如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩提之自性也！”及“作偈不成”的心理状况。宗宝本作：祖已知神秀入门未得，不见自性。天明，祖唤卢供奉来，向南廊壁间绘画图相，忽见其偈，报言：“供奉却不用画，劳尔远来。经云：凡所有相，皆是虚妄。但留此偈，与人诵持。依此偈修，免堕恶道；依此偈修，有大利益。”令门人炷香礼敬，尽诵此偈，即得见性。门人诵偈，皆叹善哉！祖三更唤秀入堂，问曰：“偈是汝作否？”秀言：“实是秀作，不敢妄求祖位，望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？”祖曰：“汝作此偈，未见本性，只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提，了不可得。无上菩提，须得言下识自本心，见自本性，不生不灭。于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如。如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩提之自性也！汝且去，一两日思惟，更作一偈，将来吾看。汝偈若入得门，付汝衣法。”神秀作礼而出。又经数日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，犹如梦中，行坐不乐。

【笺注】凡所有相，皆是虚妄。表现于外而能想象于心者的事物之相状曰相。凡所有相皆是虚妄者，虚则不实，妄则不真。既不真实，相既非相。

又云：非独佛身，相即无相。凡所有相，皆是虚妄。色身有相，故言虚妄。恶道，乘恶行往，名为恶道。包括地狱、饿鬼、畜生三报。大利益，也就是希求福利，所得颇多，只是于识心见性，了无所得。无上菩提，至高无上的觉悟。如《金刚经口诀》云，悟明心地，能行无相无著之行，开发心中智慧光明，离诸尘劳妄念，即成无上菩提。必须识自本性，不生不更，万法无滞，万境如如。

【述论】中等及以下慧根的人只能依据日常行为乃至思维过程逐渐达到开悟，上等慧根可以越过行为乃至思维的过程直达智慧顶点。朱熹通过刻苦研读儒家经典而达到对生命智慧的把握，而陆象山、王阳明却反对注重读书而获得生命智慧，尤其提倡通过自身体悟的方法达到对生命智慧的把握，这也反映了神秀与慧能的差异。马祖坐禅的故事也说明了神秀式悟道的缺憾。众人诵念受持，可以免除堕落三恶道，有很大利益。但要真正体悟生命大智慧，“觅无上菩提”，“须得门，见自本性”。妄心不生，真性不生不灭便是生命大智慧。体悟生命智慧，应如黄檗禅师所说：“百种多知，不如无求最第一也。道人是无事人，实无许多般心，不如无道理可说，无事散去。”（《传心法要》卷上）真心无形无相，体遍虚空，用周沙界，一切大乘经典，无非发明此事。真心不来不去，不染不净；生时性不来，死时性不去。湛然圆寂，心境一如。可见“见自本性”才是体悟生命大智慧的关键。所有生命智慧其实都是那些真正的智者“见自本性”的结果，无论老子，还是佛祖都是如此。所有生活经验与文化积淀，并不单独具有存在的价值与意义，只有诱导人们成功证悟生命智慧的时候，才有真正的价值和意义。现代社会许多人也许因为教育的缘故常常并不看重自身本性的价值与意义，乃至相信生活经验尤其文化积淀超过自身本性，这是舍本逐末的。

8. 有一童子于碓坊边过，唱诵此偈。慧能一闻，知未见性，即识大意。能问童子：“适来诵者，是何言偈？”童子答能曰：“尔不知大师言，生死事大，欲传于法，令门人等各作一偈来呈看，悟大意，即付衣法，禀为六代祖。有一上座名神秀，忽于南廊下书《无相偈》一首，五祖令诸门人尽诵。悟此偈者，即见自性，依此修行，即得出离。”慧能答曰：“我在此踏碓八个余月，未至堂前。望上人引慧能至南廊下，见此偈礼拜。亦愿诵取，结来生缘，愿生佛



地。”童子引能至南廊下。能即礼拜此偈，为不识字，请一人读。慧能闻已，即识大意。慧能亦作一偈，又请得一解书人，于西间壁上题着，呈自本心。不识本心，学法无益，识心见性，即悟大意。慧能偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台。佛性常清净，何处有尘埃！”又偈曰：“心是菩提树，身为明镜台。明镜本清净，何处染尘埃！”院内徒众，见能作此偈，尽怪。慧能却入碓坊。五祖忽见慧能偈，即善知识大意。恐众人知，五祖乃谓众人曰：“此亦未得了。”

【对勘】宗宝本、契嵩本略详，宗宝本作：复两日，有一童子于碓房过，唱诵其偈。能一闻，便知此偈未见本性。虽未蒙教授，早识大意。遂问童子曰：“诵者何偈？”童子言：“尔这獼猴，不知大师言：世人生死事大，欲得传付衣法，令门人作偈来看，若悟大意，即付衣法为第六祖。神秀上座于南廊壁上书无相偈，大师令人皆诵。依此偈修，免堕恶道；依此偈修，有大利益。”慧能曰：“上人！我此踏碓八个余月，未曾行到堂前，望上人引至偈前礼拜。”童子引至偈前礼拜。慧能曰：“慧能不识字，请上人为读。”时有江州别驾，姓张名日用，便高声读。慧能闻已，遂言：“亦有一偈，望别驾为书。”别驾言：“汝亦作偈，其事希有！”慧能启别驾言：“欲学无上菩提，不得轻于初学。下下人有上上智，上上人有没意智。若轻人，即有无量无边罪。”别驾言：“汝但诵偈，吾为汝书。汝若得法，先须度吾，勿忘此言！”能偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃？”书此偈已，徒众总惊，无不嗟讶，各相谓言：“奇哉！不得以貌取人，何得多时使他肉身菩萨。”祖见众人惊怪，恐人损害，遂将鞋擦了偈，云：“亦未见性！”众以为然。

【笺注】童子，专诵佛典，求落发，八岁未冠者。碓坊，舂米之小房。

【述论】人们只有达到清静的心理状态，才能参透生命大智慧。所谓“菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛”，其实就是教导人们把握清净这一开启生命智慧的金钥匙。所谓“净心”就是无住，就是无一切妄想、分别、执著之心，就是无住心，也就是自己不生不灭的真心，而生灭心则是妄想心、分别心、执著心。“念”不是分别，不是起心动念，而是生心。一心正念，就是大乘所谓“一心正念真如”，这就是真正圆满智慧。《金刚经》有云：“诸菩萨摩诃萨，应如是生清净心，不应住色生心，不应住声香味触法生心。应无所住，而生其心。”（《金刚经》庄严净土分第十）六祖对生命智慧的体悟，

就不依赖文化积累与日常生活的勤勉,而是凭借着这种“识心见性”。

“菩提自性,本来清净。”智慧觉性,是人人都有而且本来清净的,就是所谓“父母未生前本来面目”。只可惜众生日用而不觉,所以迷失真性。佛与众生的差别,只在一心。觉者一心是正念,是真如,是实相,是真法界,而众生三心二意,缘虑妄境,染着五欲六尘、名闻利养,妄想、分别、执著,心为境转,乃至不见自性本来面目,不能证得自性如来智慧,而且愈转愈远,愈迷愈深,沦为凡夫。正因为自性本来清净,湛然空寂,就像明镜洁净,镜中虽无像而能现一切像,故而“但用此心,直了成佛”。修道之人心如明镜,无所染着,妄心不生,我所心灭,自然清净。因心地清净故,真知真见就自然现前。万法无碍,念念见性者,则于一切法皆离虚妄,故一真一切真。真心对境,不起念,不分别,离一切相,生佛平等,万法如如,这正是《华严经》所说“智慧明达心无碍”(《华严经》卷二十四)。也只有既不执著于自我,也不执著于他者,断除分别而没有边际和障碍,才能证得生命大智慧。“不识本心,学法无益;识心见性,即悟大意”,这是关于获得生命大智慧方法与途径的最为透彻阐述,同时也是《坛经》最为关键、最为宝贵、最为核心的生命智慧之一。

如果说识心见性是成就生命大智慧的根本途径,那么身处下层劳作为务便更有利于识心见性。六祖在黄梅八个月被人轻视,确实应验了孟子所谓“天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,增益其所不能”(《孟子·告子下》)的阐述。这正是消业障、证生命大智慧的必要准备与磨炼。《金刚经》亦云:“善男子善女人受持读诵此经,若为人轻贱,是人先世罪业,应堕恶道,以今世人轻贱故,先世罪业即为消灭,当得阿耨多罗三藐三菩提。”(《金刚经》能净业障分第十六)也许是神秀的偈子再次激活了他的智慧,使其对神秀的偈子稍加修改便自呈本性。

9. 五祖夜至三更,唤慧能堂内,说《金刚经》。慧能一闻,言下便悟。其夜受法,人尽不知,便传顿法及衣:“汝为六代祖。衣将为信稟,代代相传,法以心传心,当令自悟。”五祖言:“慧能,自古传法,气如悬丝,若住此间,有人害汝,汝即须速去!”

【对勘】宗宝本及契嵩本较详，有：次日，祖潜至碓坊，见能腰石舂米，语曰：“求道之人，为法忘躯，当如是乎！”乃问曰：“米熟也未？”能曰：“米熟久矣！犹欠筛在。”祖以杖击碓三下而去。慧能即会祖意，三鼓入室。祖以袈裟遮围，不令人见，为说《金刚经》，至“应无所住而生其心”，慧能言下大悟，一切万法不离自性。遂启祖言：“何期自性，本自清静；何期自性，本不生灭；何期自性，本自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”祖知悟本性，即名丈夫、天人师、佛。三更受法，人尽不知，便传顿教心法及衣钵。云：“汝为第六代祖，善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝。听吾偈曰：有情来下种，因地果还生；无情既无种，无性亦无生。”祖复曰：“昔达摩大师，初来此土，人未之信，故传此衣以为信体。代代相承；法则以心传心，皆令自悟自解。自古佛佛惟传本体，师师密付本心。衣为争端，止汝勿传；若传此衣，命如悬丝。汝须速去。恐人害汝！”能曰：“向甚处去？”祖云：“逢怀则止，遇会则藏。”

【笺注】顿法，顿悟之佛法，使速疾成佛果。衣，与钵二物，均为僧资物之最重大者。禅家以道授受，亦曰授受衣钵。

【述论】所谓顿法即顿悟之佛法，是体悟生命智慧之最为快捷方便的方法，常常不历阶渐，超越知识积累与思维途径而直指本源。《修心诀》云：“顿悟者，凡夫迷时，四大为身，妄想为心，不知自性是真法身，不知道自己灵知是真佛。更向心外觅佛，劳苦参学，万里寻师。忽被善知识，指点入路，一念回光，见自本性。而此性地，原无烦恼。无漏智慧，本来具足，与十方三世诸佛分毫不差。故云顿悟也。”这同时也是体悟生命智慧之最为理想的境界。禅宗十分重视以心传心。达摩《血脉论》所云“前佛后佛，以心传心，不立文字”，五祖所谓“法以心传心，当令自悟”，就揭示了这一精神。《楞严经》卷二云：“一切众生轮回世间，由二颠倒分别见妄，当处发生当业轮转。”事实上最高层次的教育，就应该是心灵的沟通与交融，而不是所谓知识的传授。因为知识的传授对人最终是有束缚作用的，而只有心心相印的以心传心，才能摆脱知识的束缚而达到对生命智慧的直接体悟。所谓知识事实上只是别人的知见，并不是自己的悟解，并不能体现自己的生命智慧。既然所谓佛法就是自性、本性，就是本心、真心，那么彻悟真心，就是证悟了生命大智慧。所谓生命大智慧其实也就是无心无法，乃至无所传也无所得。

相传六祖听五祖秘授《金刚经》“应无所住而生其心”，言下大悟一切万法不离自性的道理。众生本心无所住，因外境与根身接触，乃至随境生心动念，于境界上起分别之执著心，乃至对生命大智慧有所迷误。其实只要明白一切万法皆从心生，心无所住，生命大智慧自然得以显现。但如果执著于无住生心，反而会陷入另外一种有住之中，乃至执迷不悟。智慧譬如虚空，无有挂碍，心有所住，就是妄念。《维摩所说经》云：“欲得净土，但净其心；随其心净，即佛土净。”离却有无一切诸法，心如日月临空，光明自然，便是无住生心，正是出于破除执著佛法的考虑，《金刚经》才有所谓：“若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。须菩提，说法者无法可说，是名说法。”（《金刚经》非说所说分第二十一）本无一切法，离即是法，息即是法，放下即是法；知道离，知道息，知道放下，就是对生命大智慧的大彻大悟。虽然《金刚经》所谓“应无所住，而生其心”强调了空寂乃至虚静对体悟生命大智慧的重要性，但如果执著于此，同样可能陷入束缚。比较而言用“应无所住而无其心”来破解这种束缚，可能更有效了。这是因为每个人都有极其丰富的生命智慧，无须向外追求体悟，也无须采取体悟的行动，便能了然自得。

10. 能得衣法，三更发去。五祖自送能至九江驿，登时便悟。祖处分：“汝去，努力将法向南，三年勿弘此法。难去，在后弘化，善诱迷人，若得心开，汝悟无别。”辞违已了，便发向南。

【对勘】宗宝本、契嵩本记载：慧能三更领得衣钵，云：“能本是南中人，久不知此山路，如何出得江口？”五祖言：“汝不须忧，吾自送汝。”祖相送直至九江驿，祖令上船。五祖把橈自摇。慧能言：“请和尚坐，弟子合摇橈。”五祖云：“合是吾渡汝。”能云：“迷时师度，悟了自度；度名虽一，用处不同。慧能生在边方，语音不正，蒙师付法，今已得悟，只合自性自度。”祖云：“如是，如是。以后佛法，由汝大行。汝去三年，吾方逝世。汝今好去，努力向南，不宜速说。佛法难起。”

【笺注】法，即佛法，指达摩所传之禅宗。

【述论】体悟生命智慧，创造智慧人生，必须最终依赖“自性自度”。尚未悟得生命智慧的时候，依赖导师可能得生人天善果；但要获得了悟生死的生命大智慧，就必须自悟。我们应该知道，所有智者只能指点行进的方向和

途径,教授见性自度的方法,但能否自悟,最终完全取决于自己。所以佛教有所谓佛不度人人自度的说法。如果佛能度众生,过去诸佛数目超过恒河沙,一切众生早该度尽,为何到现在仍然有许多众生还流转生死,还未成佛果?别人的生命智慧,充其量只是提供获取生命智慧的方法与途径,并不代替人们自己的体悟。“师傅引进门,修业各在行”,证悟生命大智慧,是任何人所无法替代的。克里希那穆提亦云:“智慧必须是由每个人自己去发现的,它不是知识的结果。”<sup>①</sup>天才式人物往往借助智者的导引与启示自己去寻求生命大智慧,人才却只能用智者的生命智慧来引导自己的生命旅途,蠢材则连智者的生命智慧也不借鉴。

11. 两月中间,至大庾岭。不知向后,有数百人来,欲拟头(向)慧能夺于法。来至半路,尽忘却回。唯有一僧,姓陈名惠顺,先是三品将军,性行粗恶,直至岭上,来趁犯着。慧能即还衣法。又不肯取,言:“我故远来求法,不要其衣。”能于岭上,便传法惠顺。惠顺得闻,言下心开。能使惠顺即却向北化人。

【对勘】宗宝本、契嵩本有五祖归来、惠明夺衣行为,及传法惠明的具体经过的记述,与惠顺有别:慧能辞违祖已,发足南行,两月中间,至大庾岭。五祖归,数日不上堂。众疑,诣问曰:“和尚少病少恼否?”曰:“病即无,衣法已南矣。”问:“谁人传授?”曰:“能者得之。”众乃知焉。逐后数百人来,欲夺衣钵。一僧俗姓陈,名惠明,先是四品将军,性情粗糙,极意参寻,为众人先,趁及于能。能掷下衣钵于石上,云:“此衣表信,可力争耶?”能隐草莽中。惠明至,提掇不动,乃唤云:“行者!行者!我为法来,不为衣来。”慧能遂出,坐盘石上。惠明作礼云:“望行者为我说法。”慧能云:“汝既为法而来,可屏息诸缘,勿生一念,吾为汝说。”良久,慧能曰:“不思善,不思恶,正与么时,哪个是明上座本来面目?”惠明言下大悟。复问云:“上来密语密意外,还更有密意否?”慧能云:“与汝说者,即非密也。汝若返照,密在汝边。”明曰:“惠明虽在黄梅,实未省自己面目。今蒙指示,如人饮水,冷暖自知,今行者即惠明师也。”慧能曰:“汝若如是,吾与汝同师黄梅,善自护持。”明又

<sup>①</sup> 克里希那穆提:《生命之书—365 天克里希那穆提禅修》,第 15 页。

问：“惠明今后向甚处去？”能曰：“逢袁则止，遇蒙则居。”明礼辞。明回至岭下，谓趁众曰：“向陟崔嵬，竟无踪迹，当别道寻之。”趁众咸以为然。

【笺注】大庾岭，在江西大庾县南，与广东南雄县分界。一名台岭，亦名庚岭，为五岭之一。当赣粤之要冲，极险峻。惠顺，它本作惠明。《传灯录》卷四载，袁州蒙山道明禅师者，鄱阳人，陈宜帝之裔孙也。国亡，落于民间。以其王孙，尝有署，因有将军之号。少于永昌寺出家，慕道颇切。往依五祖法会，极意研寻。初无解悟，及闻五祖密付衣法与卢行者，即率同意数十人，蹊踪追逐。至大庾岭，师最先见（又见《宋高僧传》卷八，《五灯会元》卷二）。

【述论】惠顺所以能够彻悟，贵在六祖用“屏息诸缘，勿生一念”，即一般所说“放下万缘，提起正念”的方法。这与《道德经》“致虚极，守静笃”（《道德经》第十六章）及庄子“虚室生白”（《庄子·人间世》）等有相似之处。《奥义书》也有所谓：“摆脱昏睡和迷乱，让思想保持安静不动，一旦进入无意识状态，便达到最高境界。”（《奥义书·弥勒奥义书》）可见虚静是达到生命大智慧的必要心理准备，没有这个心理准备是无法彻悟生命大智慧的。现代社会许多人只是将其作为口头禅，从来不认真体会。惠顺依慧能教诲，随即亲见不思善，不思恶，离开一切善恶境缘后的空寂灵知之心，即本来面目。这就是见自本性，顿教顿悟，直指人心，见性成佛。慧海禅师《顿悟入道要门论》卷上说：“万缘具绝者，即一切法性空是也。法性空者，即一切处无心是。”不思善，不思恶，于人无争，于世无求，六根对境永无妄想起动，自然证得生命大智慧。如人饮水，冷暖自知，是后来禅宗富于智慧的启示语。

### 卷三：为时众说定慧

12. 慧能来依此地，与诸官僚道俗，亦有累劫之因。教是先圣所传，不是慧能自知。愿闻先圣教者，各须净心闻了，愿自除迷，于先代悟。慧能大师唤言：善知识，菩提般若之智，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟，需求大善知识示道见性。善知识，遇悟即成智。

【对勘】宗宝本、契嵩本文字出入较大，有这样的记载：慧能后至曹溪，又被恶人寻逐，乃于四会避难猎人队中，凡经一十五载，时与猎人随宜说法。猎人常令守网，每见生命，尽放之。每至饭时，以菜寄煮肉锅。或问，则对

曰：“但吃肉边菜。”一日思惟：时当弘法，不可终遁。遂出至广州法性寺，值印宗法师讲《涅槃经》。时有风吹幡动，一僧云风动，一僧云幡动，议论不已。慧能进曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”一众骇然。印宗延至上席，征诂奥义。见慧能言简理当，不由文字。宗云：“行者定非常人！久闻黄梅衣法南来，莫是行者否？”慧能曰：“不敢！”宗于是作礼，告请传来衣钵，出示大众。印复问曰：“黄梅付嘱，如何指授？”慧能曰：“指授即无，唯论见性，不论禅定解脱。”宗曰：“何不论禅定解脱？”谓曰：“为是二法，不是佛法，佛法是不二之法。”宗又问：“如何是佛法不二之法？”能曰：“法师讲《涅槃经》。明见佛性是佛法不二之法。如高贵德王菩萨白佛言：犯四重禁，作五逆罪及一阐提等，当断善根佛性否？佛言：善根有二，一者常，二者无常，佛性非常非无常，是故不断，名为不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蕴之与界，凡夫见二。智者了达，其性无二，无二之性即是佛性。”印宗闻说，欢喜合掌，言：“某甲讲经，犹如瓦砾；仁者论义，犹如真金。”于是为能剃发，愿事为师。慧能遂于菩提树下，开东山法门。慧能于东山得法，辛苦受尽，命似悬丝。今日得与史君、官僚、僧尼、道俗同此一会，莫非累劫之因，亦是过去生中供养诸佛，同种善根，方始得闻如上顿教得法之因。教是先圣所传，不是慧能自智。愿闻先圣教者，各令净心，闻了各自除疑，如先代圣人无别。一众闻法，欢喜作礼而退。契嵩本还有：师复告众曰：“善知识，菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假大善知识示导见性。当知愚人智人，佛性本无差别，只缘迷悟不同，所以有愚有智。”

【笺注】善知识，能了悟一切，知识高出庸众者。示道见性，有神变示导、记说示导、教诫示导三种。

【述论】“遇悟即成智”，也就是觉悟自性为成就生命智慧的根本途径。诸如佛法等生命智慧不是慧能自己原创，而是继承古圣先教生命智慧的产物，每个人只要各自除疑生信，就能够彰显与先世圣人一样的生命智慧。而体悟生命智慧的核心在于净心除疑。《金刚经》离相寂灭分第十四云：“信心清净，则生实相。”可见参悟生命大智慧，必须有清净心。世间众生本来都有菩提般若生命智慧，本来没有差别，只是由于迷悟不同而有愚与智的不同：迷者则愚，悟者则智。迷则佛是众生；悟则众生是佛。《血脉论》云：“若欲见佛，须是见性，性即是佛。”若不见性，纵然念佛诵经、持斋持戒，也只不

过是修世间有漏福报而已，于成就生命大智慧无有裨益。宗宝本之“佛法是不二之法”、“无二之性即是佛性”更揭示了禅宗作为智慧不同于知识的特征：知识是二元论，而智慧是不二元论。知识是建立在善与恶、是与非、美与丑基础上的二元论，是有所知而有所不知的，而智慧是建立在无善无恶、无是无非、无美无丑基础上的不二论，是无所知而无所不知的。这里似乎隐含了这样的佛教逻辑：无二之性即是佛性，自性是无二之性，所以自性即是佛性。既然智慧作为自性是与生俱来的真如本性，是无善无恶、无是无非、无美无丑的，只是由于致力于善与恶、是与非、美与丑有所分别的后天教育才被蒙蔽了。迷人只是向文字中求取生命智慧，悟人则向自身心地寻求自觉。克里希那穆提也指出：“知识与智慧是风马牛不相及的，当自知之果成熟时，智慧就来临了。”<sup>①</sup>一切佛经无非令人悟入此事而已。迷者执著身心为我，悟者智照应用自在。愚人分别著相自生障碍，智人见性事事无碍。《华严经》有云：“遍一切处，无有边际。”（《华严经》卷二十九）这也就是《坛经》所谓“遇悟即成智”的真正含义。马祖道一有云：“自性本来具足，但于善恶事上不滞，唤作修道人。取善舍恶，观空入定，即属造作。”（《古尊宿语录》卷一）这种佛教逻辑所体现的不仅是禅宗逻辑，更是佛教的共同逻辑。

13. 善知识，我此法门，以定慧为本。第一勿迷言定慧别。定慧体一不二，即定是慧体，即慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。善知识，此义即是定、慧等。学道之人作意，莫言先定发慧，先慧发定，定慧各别。作此见者，法有二相，口说善，心不善，定、慧不等。心口俱善，内外一种，定、慧即等。自悟修行，不在口净。若净先后，即是迷人，不断胜负，却生法我，不离四相。

【对勘】与宗宝本、契嵩本《定慧品》基本同。宗宝本、契嵩本作：师示众云：“善知识！我此法门，以定慧为本。大众勿迷，言定慧别，定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定。各别作此见者，法有二相，口说善语，心中不善；空有定慧，定慧不等。若心口俱善，内外一种，定

<sup>①</sup> 克里希那穆提：《生命之书—365 天克里希那穆提禅修》，第 15 页。



慧即等。自悟修行，不在于净。若净先后，即同迷人。不断胜负，却增我法，不离四相。”

【笺注】定慧，调摄乱意名定，观照事理名慧，又名止观。四相，即我相、人相、众生相、寿者相。

【述论】禅宗顿教以定慧为根本。定是慧之体，慧是定之用。禅定是体，智慧是用。六根涉入六尘境界，不分别、不执著，这就是定，即所谓寂而常照。其作用不是死定，而是智慧。智慧，重要的是心境俱空，照而常寂。体用不二，就是一体。定慧一体是以定慧为本的禅宗基本原则。所谓定慧一体就是“定是慧体，慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定”，这就要求人们体悟生命智慧，只能“心口俱善，内外一种”，“自悟修行，不在于净”，“不断胜负，却增我法，不离四相”。对于四相，《金刚经》大乘正宗分第三有云：“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨。”《金刚经口诀》这样阐释道：“有我相者，倚恃名位权势，财宝艺学，攀高接贵，轻慢贫贱愚迷之流。人相者，有能所心，有知解心，未得谓得，未证谓证，自恃持戒，轻破戒者。众生相者，谓有苟求希望之心，言正行邪，口善心恶。寿者相者，觉时似悟，见境生情，执著诸相、希求福利。有此四相，即同众生，非菩萨也。”又曰：“实无有法者，谓初悟人尚有微细四相也。但少有悟心，是我相。见有智慧，能降伏烦恼，是人相。见降伏烦恼，竟是众生相。见清净心可得，是寿者相。不除此念，皆是有法。故云实无有法发阿耨多罗三藐三菩提心。”又曰：“始即令诸学人先除粗重四相，如大乘正宗分中说也。次即令见自性之后，复除细微四相，如究竟无我分中说也。此二分中，即皆显出理中清净四相。若于自性无求无得，湛然常住，是清净我见。若见自性本自具足，是清净人见。于自心中本无烦恼可断，是清净众生见。自性无变无异，无生无灭，是清净寿者见。”定慧既然是一体，就既不能偏重在定，也不可偏重在慧。偏重在定，免不了枯寂；偏重在慧，往往落入狂慧。只有定慧平等，才是真正的禅定，才能由定开慧，寂照一如，寂照平等，寂照不二。

14. 一行三昧者，于一切时中，行住坐卧，常行直心是。《净名经》云：直心是道场，直心是净土。莫心行谄曲，口说法直，口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，于一切法，无有执著，名一行三昧。迷人着法相，执一

行三昧，直言坐不动，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同无情，却是障道因缘。道须通流，何以却滞？心不住法即通流。住即被缚。若坐不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中。善知识，又见有人教人坐，看心看净，不动不起，从此置功。迷人悟，便执成颠。即有数百般以如此教道者，故知大错。

【对勘】基本同。宗宝本作：师示众云：“善知识！一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一直心是也。如《净名经》云：‘直心是道场，直心是净土。’莫心行谄曲，口但说直。口说一行三昧，不行直心。但行直心，于一切法勿有执著。迷人著法相，执一行三昧，直言常坐不动，妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即同无情，却是障道因缘。善知识！道须通流，何以却滞？心不住法，道即通流；心若住法，名为自缚。若言坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。善知识！又有人教坐，看心观静，不动不起，从此置功。迷人不会，便执成颠，如此者众。如是相教，故知大错。”

【笺注】一行三昧，专注一行而修习正定。又谓真如三昧、一相三昧、一相庄严三摩地。行住坐卧，即四威仪。直心，质直无谄之心，诚实之心。是直缘真如，是菩萨净土。是万行之本。《净名经》，即《维摩诘所说经》，简称《维摩经》。舍利弗，亦名舍利子，佛之大弟子。宴坐，又名燕坐，安身正坐的意思。

【述论】定慧等学的最初方便是心口俱善，内心与外表一致。禅宗证悟生命智慧的要领是“一行三昧”，即“于一切处行住坐卧，常行一直心”，就是心、口、身行一致，就是“但行直心”即诚心。无论在什么场所、什么情境，都保持心地真诚、空寂、不著一法，就能理事无碍、事事无碍。体悟生命大智慧常见这样两种错误：一种错误是执著于法相，坐而不动，心不起念，这是障道因缘。其实一块石头数千年岿然不动，也无妄想，但并不就是禅定。另一种错误是静坐看心、观静，认为只要心不动不起就是禅定。事实上如果执迷这个方法，仍然是一种执著，仍然免不了著魔。《奥义书》亦云：“执著对象为束缚，摆脱对象为解脱。”（《奥义书·弥勒奥义书》）可见无论执著法相，还是执著于看心观静，其实都是阻碍体悟生命智慧的魔障。因为只要有所执著，心有所住，就会作茧自缚。

15. 善知识,定、慧犹如何等? 如灯、光。有灯即有光,无灯即无光。灯是光之体,光是灯之用。名即有二,体无两般。此定、慧法,亦复如是。

【对勘】宗宝本、契嵩本作:善知识! 定慧犹如何等? 犹如灯光,有灯即光,无灯即暗。灯是光之体,光是灯之用;名虽有二,体本同一。此定慧法,亦复如是。

【笺注】灯,觉之明了,喻之为灯。

【述论】《坛经》生命智慧讲求定慧一体即禅定与智慧一体。既然定是慧体,慧是定用,这便如同灯光,灯是光之体,光是灯之用;有灯就有光,无灯即无光,有禅定就有智慧,没有禅定就没有智慧。因此,一切企图获得自我解放乃至自由生命境界者,身为灯台,心为灯炷。增诸戒行,以为添油;智慧明达,喻如灯火常燃。如此真正觉灯,才能照一切无明痴暗,成就智慧人生。这是《坛经》生命智慧之不二论的集中阐述。知识论一般强调二元论,总是从对立的双方进行所谓辩证分析,乃至形成了诸如善与恶、是与非、美与丑之类的诸多知识论;而智慧论则反对一切二元论,主张不二论,总是从整体出发对事情进行富有智慧的整体观照。这就是智慧论区别于知识论的根本特征。知识论的缺陷是在割裂事物的同时也割裂了自我本身,总是有所疏漏,最起码疏漏了不属于对立双方之中的其他因素,而智慧论更富于智慧的是既不执著于二元论,也不执著于一元论。

16. 善知识! 法无顿渐,人有利顿。迷即渐契,悟人顿修。自识本心,自见本性,悟即元无差别,不悟即长劫轮回。

【对勘】宗宝本、契嵩本作:善知识! 本来正教,无有顿渐,人性自有利钝。迷人渐契,悟人顿修;自识本心,自见本性,即无差别,所以立顿渐之假名。

【笺注】顿渐,顿教与渐教也,用以判别诸大乘教。

【述论】证悟生命大智慧的方法,在于明心见性,自成佛道:“须从自性中起,于一切时,念念自净其心,自修自行,见自己法身,见自心佛,自度自戒”。明心见性,就是无上菩提,这是证悟生命大智慧之关键。《法华经》方便品所说“诸佛世尊唯以一大事因缘出现于世”,就是如此。其实证悟生命大智慧的“一大事因缘”就是从自性当中生起的。这要求人们必须“一切

时要念念自净其心”，才能明心见性。为了断除法执，禅宗不仅有所谓“即心即佛”，亦有马祖道一所谓“非心非佛”（《古尊宿语录》卷一）。佛法乃至智慧没有差异，只是人性有利钝之差异。正因如此，迷人只能渐渐契入修行方法；而觉悟之人就能顿修，自识本心，自见本性。悟性迟钝之人须得借助诵经念佛、布施持戒，悟性睿利之人则无须各种烦琐程序而直达目的。所以禅宗常常适于睿利之人，而净土宗常常宜于迟钝之人。其实这里也没有高低贵贱之分，只有适宜与否。当然二者也不是截然分离的，常常是渐修之后又顿悟，顿悟之后得渐修。渐修是顿悟的基础，顿悟是渐修的升华。

17. 善知识，我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本。何名无相？无相者，于相而离相。无念者，于念而不念。无住者，为人本性，念念不住，前念、今念、后念，念念相续，无有断绝，若一念断绝，法身即离色身；念念时中，于一切法上无住；一念若住，念念即住，名系缚；于一切上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。善知识，但离一切相，是无相。但能离相，性体清静，此是以无相为体。于一切境上不染，名为无念。于自念上离境，不于法上生念。若百物不思，念尽除却，一念断即死，别处受生。学道者用心，莫不识法意。自错尚可，更劝他人迷。不自见迷，又谤经法。是以立无念为宗，即缘迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念从此而生。故此教门，立无念为宗，世人离见，不起于念。若无有念，无念亦不立。无者，无何事？念者，念何物？无者，离二相诸尘劳；念者，念真如本性。真如是念之体，念是真如之用。自性起念，虽即见闻觉知，不染万境，而常自在。《维摩经》云：外能善分别诸法相，内于第一义而不动。

【对勘】宗宝本作：善知识！我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性。于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害。念念之中，不思前境。若前念今念后念，念念相续不断，名为系缚；于诸法上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。善知识！外离一切相，名为无相。能离于相，即法体清静。此是以无相为体。善知识！于诸境上，心不染，曰无念。于自念上，常离诸境，不于境上生心。若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错。学道者思之，若不识法意，自错犹可，

更误他人,自迷不见,又谤佛经。所以立无念为宗。善知识!云何立无念为宗?只缘口说见性,迷人于境上有念,念上便起邪见,一切尘劳妄想从此而生。自性本无一法可得,若有所得,妄说祸福,即是尘劳邪见。故此法门立无念为宗。善知识!无者无何事,念者念何物?无者无二相,无诸尘劳之心,念者念真如本性。真如即是念之体,念即是真如之用。真如自性起念,非眼耳鼻舌能念。真如有性。所以起念。真如若无,眼耳色声当时即坏。善知识!真如自性起念,六根虽有见闻觉知,不染万境,而真性常自在。故云:“能善分别诸法相,于第一义而不动。”

【笺注】系缚,烦恼之异名。烦恼能缠缚身心,而使不得自由。妄念,虚妄的心念,谬执不真、所取不实的念想。见闻觉知,见闻,眼耳识也;觉,鼻舌身识也;知,意识也。见,即是眼;闻,谓耳鼻;觉,谓舌身;知,即是意。分别,有自性分别、计度分别、随念分别三种,其中计度分别谓思量推度种种差别之事。法相,殊别之相可见于外者,名为法相。第一义,圣智自觉所得,非言妄想觉境界,名涅槃。

【述论】禅宗修行提倡“无念为宗,无相为体,无住为本”,这是参悟生命大智慧的基本原则。既然一切众生皆有佛性,只要证得生命大智慧,就完全有自成佛道的可能。但这仅仅是可能,能否变成现实的关键在于是否坚持无念、无相、无住的基本原则。无念、无相、无住是最终能否证得生命大智慧的根本原则,同时也是大乘佛法三大纲领。所谓“无念为宗”即“于念离念”。通常以为“离念”就是无念,无念就是没有念;但禅宗所讲无念,却是“念而无念”,是有念而不执著,知道念的体相,这就是离念。就是见闻觉知,六根照见六尘所起的作用,不染六尘境界,也不会因六尘境界而生起妄心。凡夫心里总有事,有事就有烦恼。如果一个人心里没事,这样才能得到一切清净。还有一个意思就是“无二相”,万法平等一如,所谓“无”就是没有尘劳烦恼的念头生起;所谓“念”,就是真如自性起念。这说明“无念”是念而无念,无的是妄念,念的是真念,就是真如起念,就是念而无念、无念而念。可见所谓“无念为宗”,并不是教人什么都不想,什么念头都没有,是教人们无有意识的妄念,存自性真如的正念。所谓“无相为体”即“于相离相”。“相”,是阿赖耶的本质相,是为六根所缘的本质境界。所离之相为妄相。也就是于一切相不起妄想、分别,也不起妄念。能做到于相离相,法体

就清净,正是所谓心清净则身清净,身清净则境界清净,境界清净则国土清净,即所谓“心净则土净”。所谓“无住为本”即“于诸法上,要学著念念不住。念念之中,不思前境”。凡夫妄念纷飞,想东想西,想前想后,这是错误的。“应无所住,而生其心”,与六祖所说“佛性本清静”,都是讲求“无住为本”。《顿悟入道要门论》卷上云:“汝若欲了了识无所住心时,正坐之时,但知心莫思量一切物。一切善恶,都莫思量。过去事已过去,而莫思量,过去心自绝,即名无过去事。未来事未至,莫愿莫求,未来心自绝,即名无未来事。现在事已现在。于一切事,但知无著,无著者,不起憎爱心,即是无著,现在心自绝、即名无现在事。三世不摄,亦名无三世也。心若起去时,即莫随去,去心自绝。莫住时,亦莫随住,住心自绝。即无住心,即是住无住处也。”

违背这三个纲领,将会有这样的过失:首先是起心动念的过失。假如一切都不想,一切念都除尽,实在就是修无想定。无想定,果报在无想天,无想天是属于外道天,不是真正的成就。所以“一念绝即死,别处受生,是为大错”。这样的人,对如来、六祖所说法义,并不了解,还误导别人,实为谤佛。一切妄念都会从此而生。这是起念的毛病、过失。其次是著相的过失。“诸法实相”是说一切法无相,如果对一切法分别执著,这就是取相。无相中若是取相,还是执著,这当然与法性、实相相违背。最后是有住的过失。这是不了解诸法空相,心时常住在境缘上,于是必然起惑造业,轮回不已。这是凡夫住相所造成的结果,就是生死轮回。修行人前念、今念、后念相续不断,依旧是被业报缠缚,不能见性,不能证得一心。即使修行,如果人心有住,也是错的。

#### 卷四:教授坐禅

18. 善知识,此法门中,坐禅元不着心,亦不着净,亦不言不动。若言看心,心元是妄,妄如幻故,无所看也。若言看净,人性本净,为妄念故,盖覆真如,离妄念,本性净。不见自性本净,起心看净,却生净妄。妄无处所,故知看者却是妄也。净无形相,却立净相。言是功夫,作此见者,障自本性,却被净缚。若修不动者,不见一切人过患,是性不动;迷人自身不动,开口即说人是非,与道违背。看心看净,却是障道因缘。

【对勘】曹溪本此段居下段之后，与宗宝本作：师示众云：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心，心元是妄，知心如幻，故无所著也。若言著净，人性本净，由妄念故，盖覆真如，但无妄想，性自清静。起心著净，却生净妄；妄无处所，著者是妄。净无形相，却立净相，言是工夫；作此见者，障自本性，却被净缚。善知识！若修不动者，但见一切人时，不见人之是非善恶过患，即是自性不动。善知识！迷人身虽不动，开口便说他人是非长短好恶，与道违背。若著心著净，却障道也。”

【笺注】坐禅，坐而修禅，息虑凝心，以究明心性之术。真如，真即真实不虚，如即不变其性。为遍布宇宙的真实本体，一切万有的根源，又称法界、实相、法身、佛性、如来藏、自性清净身等。

【述论】证悟生命大智慧的方法是坐禅。坐禅必须不著心著净；如果著心著净，即是障道。因为心本无念，著心即起妄念；性本清静，著净必生妄想。在禅宗看来，著心著净、看心看净即是妄。无妄即无著无看、无垢无净。本来自性清静。“不见一切人过患”，不“说人是非”，才是“元不着心，亦不着净”的体现。既不执著心，也不执著净，于行住坐卧四威仪中，不见人之是非善恶过患，即是自性不动。如果起心执著净，自然妄立一个清静相，这就将自性本净障碍住，就被妄境所缠缚。对自己没有是非善恶，对人对事则有是非曲直，常说别人是非长短好恶，与道就相违背。由此可知，真正彻悟生命智慧的人，自然了悟无善无恶、无是无非、无美无丑、平等不二的生命智慧，自然不见他人过失，也不说人是非。总而言之，自性本来清静，自性本来不动，这才是生命智慧之真正体现。如果执著心、执著净，乃至是是非非、斤斤计较，自然是障道，总是错误。老子所谓“唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去若何”（《道德经》第二十章）？庄子所谓“大知闲闲，小知间间”（《庄子·齐物论》），其实也是这个道理。最起码也应该如《菜根谭》所云：“不责人小过，不发人隐私，不念人旧恶，三者可以养德，亦可以远害。”<sup>①</sup>阿Q的缺陷也正在于总是企图在诸如葱丝与葱叶、条凳与长凳之间分出对错来。

① 洪应明：《菜根谭》，第187页。

19. 今既如是,此法门中,何名坐禅?此法门中,一切无碍,外于一切境界上念不起为坐,见本性不乱为禅。何名为禅定?外离相曰禅,内不乱曰定。外若着相,内心即乱;外若离相,内性不乱。本性自净自定,祇缘触境,触即乱,离相不乱即定。外离相即禅,内不乱即定。外禅内定,故名禅定。《维摩经》云:实时豁然,还得本心。《菩萨戒经》云:本元自性清净。善知识,见自性自净,自修自作自性法身,自行佛行,自作自成佛道。

【对勘】曹溪本此段居上段之前,与宗宝本作:师示众云:“善知识!何名坐禅?此法门中,无障无碍,外于一切善恶境界,心念不起,名为坐;内见自性不动,名为禅。善知识!何名禅定?外离相为禅,内不乱为定。外若著相,内心即乱;外若离相,心即不乱。本性自净自定,只为见境思境即乱;若见诸境心不乱者,是真定也。善知识!外离相即禅,内不乱即定,外禅内定,是为禅定。《净名经》云:‘即时豁然,还得本心。’《菩萨戒经》云:‘我本性元自清净。’善知识!于念念中,自见本性清净,自修自行,自成佛道。”

【笺注】境界,境者,境地;界者,界限。《菩萨戒经》,又称《菩萨地经》、《地持经》、《菩萨地持论》。

【述论】坐禅是体悟生命大智慧的主要方法,而坐禅并不是盘腿面壁打坐,不是身坐不动,而是“一切无碍,外于一切境界上念不起为坐,见本性不乱为禅”,也就是“外离相为禅,内不乱为定”,具体来说就是在外离相而不起心念,在内自见本性清净而不动自性,就是所谓禅定。禅定是证得生命大智慧的主要方法与途径。这与老庄虚静的思想是一脉相承的。人们要真正证得生命智慧,最关键的是虚静。不仅如此还要默观本来清净无物、完全具足,并且不自生缠扰,不自疑亏欠,真正通达无碍、明白四达的自性,这个自性其实就是生命智慧。外若著相,内心即乱。外若离相,才是禅。内若动念,即受其乱,若见境心不乱,才是定。外禅内定,是为禅定。一切众生与诸佛如来平等不二,法法本来具足。平等正直是本来心,本来心就是佛性,就是生命智慧;迷惑、愚昧不是真心本性原有之物,只要“作而无作,无作而作”,也就是《道德经》第三十七章所谓“无为而无不为”,才能真正使自性自足的生命智慧得以现前。当今世界最大的迷误是人们被曲直是非、功名利禄等诸多妄念所蒙蔽,乃至自失自性而不自觉,或者反将外在的各种知识作为智慧,而忘记了自性才是智慧的本源,才是智慧的本真存在。反认他乡做



故乡,反把他人的智慧作为智慧。所以“自见本性清净,自修自行,自成佛道”,才是体悟生命智慧的真谛。

## 卷五:说一体三身佛相

20. 善知识,总须自体,与授无相戒。一时逐慧能口道,令善知识见自三身佛,于自色身,皈依清净法身佛,于自色身,皈依千百亿化身佛,于自色身,皈依当来圆满报身佛。色身者是舍宅,不可言归。向者三身,在自法性,世人尽有,为迷不见。外觅三身如来,不见自色身中三身佛。

善知识,听汝善知识说,令善知识于自色身见自法性有三身佛。此三身佛,从性上生。何名清净法身佛?善知识!世人性本自净,万法在自性。思量一切恶事,即行于恶;思量一切善事,便修于善行。如是一切法,尽在自性。自性常清净,日月常明,只为云覆盖,上明下暗,不能了见日月星辰,忽遇惠风吹散,卷尽云雾,万象森罗,一时皆现。世人性净,犹如青天,惠如日,智如月,知惠常明。于外着境,妄念浮云盖覆,自性不能明。故遇善知识,开真法,吹却迷妄,内外明彻,于自性中,万法皆见。一切法自在性,名为清净法身。自皈依者,除不善行,是名皈依。

何名千百亿化身?不思量,性即空寂,思量即是自化。思量恶法,化为地狱,思量善法,化为天堂,毒害,化为畜生,慈悲,化为菩萨,智慧,化为上界,愚痴,化为下方,自性变化甚多。迷人自不知见。一念善,智慧即生。一灯能除千年暗,一智慧能灭万年愚。莫思向前,常思于后。常后念善,名为报身。一念恶,报却千年善亡;一念善,报却千年恶灭。无常已来后念善,名为报身;从法身思量,即是化身;念念善,即是报身。自悟自修,即名皈依也。皮肉是色身,色身是舍宅,不言皈依也。但悟三身,即识大意。

【对勘】层次略有出入,内容基本同。宗宝本、契嵩本作:善知识!既皈依自三宝竟,各各志心,吾与说一体三身自性佛,令汝等见三身,了然自悟自性。总随我道:于自色身皈依清净法身佛,于自色身皈依圆满报身佛,于自色身皈依千百亿化身佛。善知识!色身是舍宅,不可言归。向者三身佛,在自性中,世人总有,为自心迷,不见内性,外觅三身如来,不见自身中有三身佛。汝等听说,令汝等于自身中,见自性有三身佛。此三身佛,从自性生,不从外得。

何名清净法身？世人性本清净，万法从自性生。思量一切恶事，即生恶行；思量一切善事，即生善行。如是诸法，在自性中，如天常清，日日常明，为浮云盖覆，上明下暗，忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现。世人性常浮游，如彼天云。善知识！智如日，慧如月，智慧常明，于外著境，被妄念浮云盖覆自性，不得明朗。若遇善知识，闻真正法，自除迷妄，内外明彻，于自性中万法皆现。见性之人，亦复如是，此名清净法身佛。

善知识！自心皈依自性，是皈依真佛。自皈依者，除却自性中不善心、嫉妒心、憍慢心、吾我心、逛妄心、轻人心、慢人心、邪见心、贡高心，及一切时中不善之行，常自见己过，不说他人好恶，是自皈依。常须下心，普行恭敬，即是见性通达，更无滞碍，是自皈依。

何名千百亿化身？若不思万法，性本如空；一念思量，名为变化。思量恶事，化为地狱；思量善事，化为天堂。毒害化为龙蛇，慈悲化为菩萨，智慧化为上界，愚痴化为下方。自性变化甚多，迷人不能省觉，念念起恶，常行恶道。回一念善，智慧即生，此名自性化身佛。

何名圆满报身？譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。莫思向前，已过不可得；常思于后，念念圆明，自见本性。善恶虽殊，本性无二；无二之性，名为实性。于实性中，不染善恶，此名圆满报身佛。自性起一念恶，灭万劫善因；自性起一念善，得恒沙恶尽。直至无上菩提，念念自见，不失本念，名为报身。

善知识！从法身思量，即是化身佛。念念自性自见，即是报身佛。自悟自修，自性功德，是真皈依。皮肉是色身，色身是舍宅，不言皈依也。但悟自性三身，即识自性佛。

【笺注】自三身佛，即一体三身自性佛，包括法报化三身。飞腾十方，随宜救济者，化身佛也。断惑修善，雪山成道者，报身佛也。无言无说，湛然常住者，法身佛也。此言三身者，只是根据悟性上中下而分。色身，可被感触的具体事物。皈依，亦称归依，即归投依服，指将妄心从妄境上收回来，皈依投于佛、法、僧三宝，出离生死苦海。法身，佛陀所说正法、所得无漏法及自性真如如来藏。

【述论】要亲证生命大智慧，必须悟得自性三身，见自性之生命大智慧。这是因为三身佛是从自性生，非从外得，只能在自身中证实自性三身佛。要

悟得自性三身,还得依据一定层次和步骤而见自性,最起码也得体现一定境界:所谓皈依清净法身佛,是因为自性能生万法。心生则种种法生、心灭则种种法灭。故知一切诸法皆由心造,乃至人天地狱六道修罗尽由心造。所以强调皈依清净自性,乃至“内外明彻,于自性中,万法皆见”,这是体悟生命智慧的基础。所谓皈依千百亿化身佛,是自性因为思量善恶而应机接化,化出地狱与天堂、毒蛇与菩萨、上界与下方。所以强调思量善,即所谓“一念善,智慧即生”,这是体悟生命智慧的基本要求。所谓皈依圆满报身佛,是因为真如实性清净平等、非有非无,“善恶虽殊,本性无二;无二之性,名为实性”,所以得“于实性中,不染善恶”。这是体悟生命智慧的最高境界,是圆满成就诸法实性的体现。要念念圆满、光明,必须证清净平等不二法门。《华严经》有云:“了法无二。”(《华严经》卷二十四)僧璨《信心铭》亦云:“不二皆同,无不包容。”<sup>①</sup>关于三皈依,若只是着重形式三宝,而不能回归自性,谈不上功德,这是曲解佛法,当然不是真正的皈依。真正的三皈依三宝,是见到佛像就要想到自己清净法身、千百亿化身、圆满报身。只有依靠自性,才能成就自性无量功德。可见所谓三身佛,并非真有三身,只是因为人们的悟性不同只能量力而行皈依相应佛法智慧。

21. 今既自皈依三身佛已,与善知识发四弘大愿。善知识!一时逐慧能道:众生无边誓愿度,烦恼无边誓愿断,法门无边誓愿学,无上佛道誓愿成。

善知识! 众生无边誓愿度,不是慧能度。善知识,心中众生,各于自身自性自度。何名自性自度? 自色身中,邪见烦恼、愚痴迷妄,自有本觉性,将正见度。既悟正见,般若之智,除却愚痴迷妄,众生各各自度。邪来正度,迷来悟度,愚来智度,恶来善度,烦恼来菩提度。如是度者,是名真度。

烦恼无边誓愿断,自心除虚妄。法门无边誓愿学,学无上正法。无上佛道誓愿成,常下心行,恭敬一切,远离迷执,觉知生般若,除却迷妄,即自悟佛道成,行誓愿力。

【对勘】基本同。宗宝本:善知识! 既忏悔已,与善知识发四弘誓愿,各须用心正听:自心众生无边誓愿度,自心烦恼无边誓愿断,自性法门无尽誓

<sup>①</sup> 僧璨:《信心铭》,明尧、明洁编校:《禅宗六代祖师传灯法本》。

愿学,自性无上佛道誓愿成。善知识!大家岂不道众生无边誓愿度,恁么道!且不是慧能度。善知识!心中众生,所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心,如是等心,尽是众生,各须自性自度,是名真度。何名自性自度?即自心中邪见烦恼愚痴众生,将正见度。既有正见,使般若智打破愚痴迷妄,众生各各自度,邪来正度,迷来悟度,愚来智度,恶来善度。如是度者,名为真度。又,烦恼无边誓愿断,将自性般若智,除却虚妄思想心是也。又,法门无尽誓愿学,须自见性,常行正法,是名真学。又,无上佛道誓愿成,既常能下心,行于真正,离迷离觉,常生般若,除真除妄,即见佛性,即言下佛道成。常念修行,是愿力法。

【笺注】四弘大愿,广普之缘、谓之为弘;志求满足、故云愿。正法,真正之佛法、道法,为三宝中之法宝。一般有世俗正法(经律论)、胜义正法(圣道,即无漏、根、力、觉支、道支)两种。

【述论】佛教诸佛菩萨向来有所发愿,如阿弥陀佛四十八愿、地藏菩萨的本愿等,一般来说不过“众生无边誓愿度,烦恼无尽誓愿断,法门无量誓愿学,佛道无上誓愿成”四弘誓愿。主要是誓度一切众生、誓断一切烦恼、誓学一切法门、誓证一切佛果之类。不同之处是六祖尤其强调众生自性自度。《顿悟入道要门论》卷上亦云:“众生自度,佛不能度。若佛能度众生时,过去诸佛如微尘数。一切众生,总应度尽。何故我等至今流浪生死,不得成佛?当知众生自度,佛不能度。”努力自修,不依赖所谓他佛之力,这是证悟生命大智慧之要领。是所谓自度、自断、自学、自成,即是自觉本性、自除虚妄、自学正法、自成佛道。这充分彰显了自性的价值与意义。这是佛教不同于其他宗教而具有现世哲学根本精神之所在。因为其他宗教基本上都相信甚至迷信神灵的作用。其实,佛教的这种传统也许来源于印度教。如《奥义书》亦云:“任何人崇拜自我为世界,他的功德就不会消失,因为从这自我中,他能创造出愿望的一切。”(《奥义书·大森林奥义书》)正是在这个意义上,禅宗乃至佛教其实并不具有真正意义的宗教性质。

## 22. 今既发四弘誓愿,与善知识说无相忏悔,灭三世罪障。

大师言,善知识,前念后念及今念,念念不被愚迷染,从前恶行,一时自性若除,即是忏悔。前念后念及今念,念念不被愚痴染,除却从前谄诳心,永

断名为自性忏。前念后念及今念，念念不被疽疾染，除却从前嫉妒心，自性若除即是忏。

善知识，何名忏悔？忏者终身不为；悔者知于前非恶业，恒不离心。诸佛前口说无益，我此法门中，永断不作，名为忏悔。

【对勘】宗宝本、契嵩本前有说明及自性五分法身香，且文字较详。作：时大师见广韶洎四方士庶，骈集山中听法，于是升座告众曰：“来！善知识！此事须从自性中起，于一切时，念念自净其心，自修自行，见自己法身，见自心佛，自度自戒，始得不假到此。既从远来，一会于此，皆共有缘。今可各各胡跪，先为传自性五分法身香，次授无相忏悔。”众胡跪。

师曰：“一、戒香，即自心中无非、无恶、无嫉妒、无贪嗔、无劫害，名戒香。二、定香，即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。三、慧香，自心无碍，常以智慧观照自性，不造诸恶；虽修众善，心不执著；敬上念下，矜恤孤贫，名慧香。四、解脱香，即自心无所攀缘，不思善，不思恶，自在无碍，名解脱香。五、解脱知见香，自心既无所攀缘善恶，不可沉空守寂，即须广学多闻，识自本心，达诸佛理，和光接物，无我无人，直至菩提，真性不易，名解脱知见香。善知识！此香各自内薰，莫向外觅。今与汝等授无相忏悔，灭三世罪，令得三业清净。善知识！各随我语一时道：弟子等，从前念今念及后念，念念不被愚迷染，从前所有恶业愚迷等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。弟子等，从前念今念及后念，念念不被憍诳染，从前所作恶业憍诳等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。弟子等，从前念今念及后念，念念不被嫉妒染，所有恶业嫉妒等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。”

善知识！已上是为无相忏悔。云何名忏？云何名悔？忏者忏其前愆，从前所有恶业、愚迷、憍诳、嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏；悔者悔其后过，从今以后，所有恶业、愚迷、憍诳、嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔。故称忏悔。凡夫愚迷，只知忏其前愆，不知悔其后过。以不悔故，前愆不灭，后过又生；前愆既不灭，后过复又生，何名忏悔？

【笺注】三世，即过去、未来、现在三世。法生已灭、是名过去世。法未生未起，是名未来世。法生已未灭，是名现在世。业，一般为三业，即身业（身所作）、口业（口所说）、意业（意所思），也就是贪嗔痴。

【述论】忏悔是体悟生命大智慧，成就智慧人生的一种救赎方法，同时

也是一种修持方法。其功德利益在于能消灭过去世、现在世、未来世三世罪，果报是得身清净、口清净、意清净三业清净。具体来说，所谓“忏”是印度梵文的音译，叫做“忏摩”，意思是忏除过去身口意三罪业，其中最重的，一是“愚迷”，愚是愚痴，迷是迷惑。一个人若离开了愚迷，就绝对不会造罪业。二是“憍诳”，这是一切众生无始劫以来的俱生烦恼。《易经》和《道德经》都十分强调谦下的重要性。禅宗亦有内心谦下的强调，主张“念念不被憍狂染”。三是“嫉妒”，也是无始俱生的恶业烦恼。消除重的恶业，忏悔轻的小过，乃至消除重罪，不犯小过失，才是真正的身心清净。所谓“悔”，就是后悔、悔过，即孔子“不贰过”（《论语·雍也》）。所谓忏悔，就是“从前有所恶业愚迷、憍、诳、嫉妒”，悉皆尽忏，悉尽永断，永不复起，更不复作。这是智慧自觉与生命再造的根本手段。

23. 今既忏悔已，与善知识授无相三皈依戒。大师言：善知识，皈依觉两足尊，皈依正离欲尊，皈依净众中尊。从今以后，称佛为师，更不皈依邪迷外道。愿自三宝，慈悲证明。善知识，慧能劝善知识皈依三宝。佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。自心皈依觉，邪迷不生，少欲知足，离财离色，名两足尊。自心皈依正，念念无邪故，即无爱着，以无爱着，名离欲尊。自心皈依净，一切尘劳妄念虽在自性，自性不染着，名众中尊。凡夫不解，从日至日，受三皈依戒，若言归佛，佛在何处？若不见佛，即无所归，言却是妄。善知识，各自观察，莫错用意。经中只即言自皈依佛，不言皈依他佛，自性不归，无所依处。

【对勘】基本同。宗宝本、契嵩本作：善知识！今发四弘愿了，更与善知识授无相三皈依戒。善知识！皈依觉，二足尊；皈依正，离欲尊；皈依净，众中尊。从今日去，称觉为师，更不皈依邪魔外道，以自性三宝，常自证明，劝善知识，皈依自性三宝。佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。自心皈依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。自心皈依正，念念无邪见，以无邪见故，即无人我、贡高、贪爱、执著，名离欲尊。自心皈依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染着，名众中尊。

若修此行，是自皈依。凡夫不会，从日至夜，受三归戒。若言皈依佛，佛在何处？若不见佛，凭何所归？言却成妄。善知识！各自观察，莫错用心，

经文分明言自皈依佛，不言皈依他佛。自佛不归，无所依处。今既自悟，各须皈依自心三宝。内调心性，外敬他人。是自皈依也。

**【笺注】**三宝，或名一体三宝、自体三宝、自性三宝等。一切之佛陀，佛宝也。佛陀所说之教法，法宝也。随其教法而修业，僧宝也。自三宝即各自具有之一体三宝。了法为佛，远离为法，无为为僧。性自灵觉即佛宝，性本寂灭即法宝，性无乖净即僧宝。佛者，觉也。佛者，具满自觉觉他之二行，为十界最高之圣者。此言自性即觉为佛。法者，正也。法者，一切皆有法，即道也。谓转物生解、住持自性为正。此言自性即正为法。僧者，净也。僧者，僧伽之略，三宝之一。凡三人以上之比丘和合一处而修道者曰僧。此言即净为僧。

**【述论】**所谓“无相三皈依戒”，就是“皈依自性三宝”，也就是皈依觉、正、净。有所谓“佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也”。所谓“皈依觉，二足尊。皈依正，离欲尊。皈依净，众中尊”。是谓皈依福慧具足的自性本觉，少欲知足，所以称为“二足尊”；皈依平等正直，当然远离五欲六尘，无爱无著，所以称为“离欲尊”；皈依净三业清净，自性不染尘劳妄念，自然在一切众生中最尊最贵，是为“众中尊”。《顿悟入道要门论》卷下云：“心是佛，不用将佛求佛。心是法，不用将法求法。佛法无二，和合为僧。即是一体三宝。经云：心佛与众生，是三无差别。身口意清净，名为佛出世。三业不清净，名为佛灭度。”这虽与一般所讲“皈依三宝”义理相通，但更为透彻。一般所说皈依佛法僧三宝，不过是归投依服雕铸塑画等像即佛，归投依服经律论三藏教文即法，归投依服比丘等五众和合即僧。也就是皈依释迦牟尼佛、阿弥陀佛、十方诸佛，皈依佛教诸多经典，皈依出家人。这实际上可能因为心外有求而导致诸多妄念、邪念。纵使发心皈依，也难以体悟真正的生命智慧。然禅宗之所谓皈依三宝，更注重自觉自正自净。《传心法要》卷上曰：“唯此一心，更无微尘许法可得。即心是佛。”可见三皈依，与自性三宝相应，是《坛经》对生命大智慧的真正开示，是证悟具足无量无边功德的生命大智慧的基础，内可调适心性，外可敬他人。

## 卷六：说摩诃般若波罗蜜

24. 今既自皈依三宝，总各各至心，与善知识说摩诃般若波罗蜜法。善

知识虽念不解，慧能与说，各各听。摩诃般若波罗蜜者，唐言大智慧彼岸到。此法须行，不在口念；口念不行，如幻如化。修行者，法身与佛等也。何名摩诃？摩诃者，是大。心量广大，犹如虚空。若空心坐，即落无记空。虚空能含日月星辰、大地山河、一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中。世人性空，亦复如是。

**【对勘】**宗宝本、契嵩本较详，作：吾今为说摩诃般若波罗蜜法，使汝等各得智慧。志心谛听，吾为汝说。善知识！世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱。口但说空，万劫不得见性，终无有益。善知识！摩诃般若波罗蜜是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行，不在口念。口念心不行，如幻如化、如露如电；口念心行，则心口相应，本性是佛，离性无别佛。何名摩诃？摩诃是大。心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。善知识！莫闻吾说空，便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空。善知识！世界虚空，能含万物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山，总在空（虚空）中。世人性空，亦复如是。

**【笺注】**大智慧，能通达一切事理之广大智慧。彼岸，喻涅槃成佛之所。

**【述论】**梵语摩诃般若波罗蜜多即“大智慧到彼岸”，意为“究竟圆满的大智慧”。其中“摩诃”为“大”，“般若”为“智慧”，“波罗蜜”为“到彼岸”，也即“到家”，有究竟圆满的意思。在《坛经》看来，口念心行、不取不舍是证得最高无上圆满大智慧的根本途径。要体悟究竟圆满的生命大智慧，首先必须做到口念心行。不能只停留在口头念诵的层次，要口念心行，心口相应，才能证得生命大智慧。因为“本性是佛，离性无别佛”。禅宗向来强调心外无佛、心外见法为外道。达摩有云：“心者万法之根本，一切诸法唯心所生。”（达摩《破相论》<sup>①</sup>）如果悟得自心本性，就是菩提涅槃，离一切生死。其次还得“心量广大，犹如虚空”。这就要求人们必须包含万物，对日月星辰、山河大地、花草树木，乃至善与恶、天堂与地狱一无所取，一无所舍，乃至

① 达摩：《破相论》，明尧、明洁编校：《禅宗六代祖师传灯法本》。



如《华严经》有所谓“普遍无遗”(《华严经》卷二十九),《顿悟入道要门论》卷上有“不青不黄不赤不白、不长不短、不去不来、非垢非净、不生不灭”,《菜根谭》有云:“持身不可太皎洁,一切污辱垢秽要茹纳得;与人不可太分明,一切善恶贤愚要包容得。”<sup>①</sup>这与《周易》所谓“曲成万物而不遗”(《周易·系辞传上》),《道德经》所谓“恒善救人,故无弃人;恒善救物,故无弃物”(《道德经》第二十七章),乃至不加分别与取舍的“昏昏”“闷闷”之心相似。基督教则相对来说有明确的分别,有所谓:“宁可在安静中听智慧人的言语,不听掌管愚昧人的喊声。”<sup>②</sup>而且证得生命大智慧之“心量广大,犹如虚空”,并非真正的虚空,如果以一切都不思念为究竟,执著于空,空心静坐,就是执著于无记空。如古德所云:“空者性自空,不从因缘生。若从因缘生,则不名性空。”

证得生命大智慧之关键,一是切勿执著于诵经。仅仅依靠整天念诵智慧经典,如果不能自识本性,最终无法证得生命大智慧。世间人终日口头上念着般若,却不识自性般若,犹如说食终不能饱。口只说空,而心不能行,则虽经万劫亦不会明心见性,终究无有益处。可见要证得自性般若,体悟生命大智慧,不能仅仅停留在口头念诵的层面,必须自见本性。生命大智慧的获得,主要依靠认识自性般若,而不是口头念诵,但是许多人却将口头念诵作为获得生命大智慧的唯一方法。这是有明显缺陷的。世间许多人口头念诵,却并不从自性入手自悟,也未见诸行动,更有甚者还口头行善,实际作恶。这与获得生命大智慧背道而驰。《金刚经口诀》有云:“口虽诵经,光明不生。外诵内行,光明齐等。”叔本华亦云:“所谓学者,就是在书本里做学问的人。而思想家或天才则是径直深入自然之书的人;正是他们启迪了整个世界,并使人性得到进一步发展。”<sup>③</sup>二是切勿执著于空心。其实执著于空心本身就是一种妄念。实际上只要举心动念,就是自性相悖,就是妄心迷动,不守自性,就叫做著相。只要悟明一心,本来无一物,无有少法可得,这就是真佛。佛与众生,同一真心,无二无别。此心犹如虚空,从无杂染,也

① 洪应明:《菜根谭》,第220页。

② 《旧约全书·传道书》第9章第17节。

③ 叔本华:《论独思》,《叔本华论说文集》,第346页。

无坏失。佛及众生，真心亦如此。如果以为佛是清静、光明、解脱相，而众生是染着、愚昧、生死相，有此分别，即使经过像恒河沙数的无量劫修行，也不能证得菩提。其实无须著相，此心即佛。可惜如今之人体悟生命智慧，不悟一真，却要在心上生心，知见立知，向外求佛，著相修行，皆是不如法、不相应，皆是迷失菩提道。可谓“供养十方诸佛，不如供养一个无心道人”。

25. 性含万法是大；万法尽是自性。见一切人及非人、恶之与善、恶法善法、尽皆不舍，不可染着，由如虚空，名之为大。此是摩诃。迷人口念，智者心行。又有迷人，空心不思，名之为大。此亦不是。心量大，不行是少。若口空说，不修此行，非我弟子。

【对勘】宗宝本文字较详。有：善知识！自性能含万法是大，万法在诸人性中。若见一切人恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染着，心如虚空，名之为大。故曰摩诃。善知识！迷人口说，智者心行。又有迷人，空心静坐，百无所思，自称为大。此一辈人，不可与语，为邪见故。善知识！心量广大，遍周法界。用即了了分明，应用便知一切，一切即一，一即一切，去来自由，心体无滞，即是般若。善知识！一切般若智，皆从自性而生，不从外人，莫错用意。名为真性自用，一真一切真。心量大事，不行小道。口莫终日说空，心中不修此行。恰似凡人，自称国王，终不可得，非吾弟子。

【笺注】心量，指如来真证之心量言。

【述论】所谓“性含万法是大，万法尽是自性”，其实就是自性能够包含一切，无论对看来对立的两极，还是不对立的事物，都能做到不取不舍，既不取善而舍恶，更不弃恶而取善，这才是真正的生命大智慧。生命大智慧的根本在于“见一切人及非人、恶之与善、恶法善法、尽皆不舍，不可染着”，也就是并不执著于善恶二分，对一般所谓善恶不取不舍。《道德经》所谓“唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去若何”（《道德经》第二十章），《薄伽梵歌》所谓“立足自我，平等看待苦与乐，平等看待土块、石头和金子，同样看待可爱和不可爱，同样对待责备和赞美”（《薄伽梵歌》第十四章）等，其实都是对不二之法的阐述。这并不是说事物之间没有差别，如帕斯卡尔所说：“一个人的精神越伟大，就越能发见人类具有的创造性。平庸的人是发见不了人

与人之间的差别的。”<sup>①</sup>并不是说善恶不二就是无视差别,而是因为道家和佛教更看重原始本性的共同性,更看重心量广大,乃至包容一切。其实即使人们证悟生命大智慧也总是有所差异。如道信有云:“学者有四种人:有行有解有证,上上人;无行有解有证,中上人;有行有解无证,中下人;有行无解无证,下下人。”(道信《入道安心要方便法门》<sup>②</sup>)要体悟本性不二的生命大智慧,必须做到这两点:一是对一切事物无论善恶“皆不取不舍,亦不染著,心如虚空”;二是体悟“一切即一,一即一切,去来自由,心体无滞”。僧璨《信心铭》云:“一即一切,一切即一,但能如是,何虑不毕。”是为佛教究极之说。因为一切万法在一真法界中,虽现种种差别相,而其本体毫无差别。种种万法,都是绝对的,而与一切法消融时,知其一,就知一切。如尝海水一滴,就能知道一切大海水的碱味。

26. 何名般若? 般若是智慧。一切时中,念念不愚,常行智慧,即名般若行。一念愚即般若绝,一念智即般若生。世人心中常愚,自言我修般若。般若无形相,智慧性即是。何名波罗蜜? 此是西国梵音,唐言彼岸到,解义离生灭。着境生灭起,如水有波浪,即是为彼岸;离境无生灭,如水承长流,故即名到彼岸,故名波罗蜜。迷人口念,智者心行。当念时有妄,有妄即非真有。念念若行,是名真有。悟此法者,悟般若法,修般若行。不修即凡。一念修行,法身等佛。善知识,即烦恼是菩提。前念迷即凡,后念悟即佛。善知识,摩诃般若波罗蜜,最尊最上第一,无住无去无来,三世诸佛从中出,将大智慧到彼岸。打破五阴烦恼尘劳,最尊最上第一。赞最上最上乘法,修行定成佛。无去无住无来往,是定慧等,不染一切法,三世诸佛从中变三毒为戒定慧。

【对勘】文字略有出入,宗宝本作:善知识! 何名般若? 般若者,唐言智慧也。一切处所,一切时中,念念不愚,常行智慧,即是般若行。一念愚即般若绝,一念智即般若生。世人愚迷,不见般若。口说般若,心中常愚。当自言我修般若,念念说空,不识真空。般若无形相,智慧心即是;若作如是解,

① 帕斯卡尔:《思想录》,第7—8页。

② 道信:《八道安心要方便法门》,明尧,明洁编校:《禅宗六代祖师传灯法本》。

即名般若智。何名波罗蜜？此西国语，唐言到彼岸。解义离生灭，著境生灭起，如水有波浪，即名为此岸。离境无生灭，如水常通流，即名为彼岸，故号波罗蜜。善知识！迷人口念，当念之时，有妄有非。念念若行，是名真性。悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。不修即凡，一念修行，自身等佛。善知识！凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫；后念悟即佛。前念著境即烦恼；后念离境即菩提。善知识！摩诃般若波罗蜜，最尊、最上、最第一，无住、无往、亦无来，三世诸佛皆从中出。当用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳。如此修行，定成佛道，变三毒为戒定慧。

【笺注】般若，智慧。照见名知，解了称慧，此二各别。知世谛者，名之为智。照第一义者，说以为慧。波罗蜜，到彼岸，即离生灭。只缘世人性无坚固、于一切法上、有生来相、流浪诸趣、未到真如之地、并是此岸。要具大智慧、于一切法圆满、离生灭相、即是到彼岸。亦云心迷则此岸、心悟则彼岸。心邪则此岸、心正则彼岸。口说心行、即是法身、有波罗蜜。口说心不行、即无波罗蜜也。五阴，即五蕴，蕴即积聚、类别，包括色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。尘劳，烦恼全污，名之为尘；彼能劳乱，说以为劳。尘是六尘，劳谓劳倦，由尘成劳，故云尘劳。三毒，一贪毒，引取之贪心，以迷心而对于一切顺情之境，引取不厌者。二嗔毒，恚忿之嗔心，以迷心而对于一心违情之境，起忿怒者。三痴毒，迷暗之痴心，心性暗钝，迷于事理之法者是也，亦名无明。戒定慧，防身之恶曰戒，使散乱之心静曰定，去惑证理曰慧。或曰防非止恶曰戒，息虑静缘曰定，破恶证真曰慧。其法有三：一曰戒律，二曰禅定，三曰智慧。然非戒无以生定，非定无以生慧，三法相资，不可缺。

【述论】摩诃般若波罗蜜是最尊、最上、最为第一的生命大智慧。因为唯有摩诃般若波罗蜜，才能破除根本迷惑，即破“根本无明”。所以用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳，是参透生命大智慧的基本原则。所谓般若即智慧。于一切时空念念了达一切诸法实相，不起分别执著，不生妄念，如如不动，不迷不愚，常行智慧觉照，也就是《心经》所谓“行深般若”，“照见五蕴皆空”，即是般若行。一念愚昧，就是般若智慧断绝；一念觉而不迷，就是智慧生起。世间人愚迷不悟，不知道运用方便般若提起自性观照般若，以至于不能亲见实相般若。口里虽说般若，其实心中经常愚昧执著。虽常自言修般若，口里说空，却不识真空之理。般若实相是没有形相可得的，智慧心就是无形相、

脱根脱尘、灵光独耀的般若实相。若作如是解，即名般若智。梵语波罗蜜，一般以生死为此岸，以不生不灭为彼岸。无论任何人证得自性不二就是智慧之人，不证得就是凡夫。迷失本性之人，只知道口念。如能念念心行觉照，才是真实不妄的真如自性。悟得此自性，自与诸佛平等无异。这是因为凡夫本来拥有不二自性。人们总是企图消除烦恼，其实“烦恼即菩提”。因为执著消除烦恼，必然受到束缚，只有放弃执著，乃至以烦恼为菩提，才能真正获得生命的最大自由乃至智慧。也只有这样，才能转变贪嗔痴三毒烦恼为戒定慧三无漏学。众生的缺憾在于有贪嗔痴三毒烦恼。一是“贪慳”毒害，以迷心对一切顺心之境求取不厌；二是“嗔恚”毒害，以迷心对一切不顺心的境缘起忿怒嗔恚；三是“愚痴”毒害，以愚迷的痴心，亦称无明，迷于一切境缘而不能觉悟其理事真实相。此三毒烦恼是一切烦恼、不善法之根源。所以参透生命大智慧得从根本上采取三法：戒、定、慧。其中防非止恶，除身口之过，是戒；息虑静缘，使心意不散乱，是定；破迷开悟，断惑证真，是慧。戒是手段，无戒学则不能生定，无定则不能生慧。因此，戒定慧三学相资相成，如鼎之三足不可缺一。佛法无他，只是转贪欲为净戒，转嗔恚为禅定，转愚痴为般若智慧而已。有云：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”可见戒定慧是一切诸佛教化众生参悟生命大智慧的基本方针。

27. 善知识，我此法门，从一般若生八万四千智慧。何以故？为世有八万四千尘劳。若无尘劳，般若常在，不离自性。悟此法者，即是无念、无忆、无著。莫起逛妄，即是真如性。用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道。

【对勘】宗宝本、契嵩本作：善知识！我此法门，从一般若生八万四千智慧。何以故？为世人有八万四千尘劳。若无尘劳，智慧常现，不离自性。悟此法者，即是无念、无忆、无著，不起逛妄。用自真如性，以智慧观照，于一切法不取不舍，即是见性成佛道。

【笺注】法门，世则谓之法，众圣所由谓之门。八万四千，佛教常举八万四千或八万四以显物之多。尘劳，即烦恼之异称，可以污人之真性者。一切法，大体有三种：有为法、无为法、不可说法。也有谓善、不善、无记、有为、无为、世间、出世间、有罪、无罪、有漏、无漏、受、不受等。

【述论】“无念，无忆，无著。莫起逛妄，即是真如性。用智慧观照，于一切法不取不舍，即见性成佛道”，这是《坛经》对获得生命智慧之方法与途径的主要概括。最为基本的层次是“无念无忆无著，不起逛妄”，较高的层次是“用自真如性，以智慧观照，于一切法不取不舍”。前者是后者的基础，后者是前者所要达到的必然结果。所谓无念，即是无妄念而有正念。无念不是什么都不念，是无一切分别、嫉妒等妄念。无念之念，生无生相，住无住相，异无异相，灭无灭相，于一切法亲见其不一不异，当下便契入自性，见到自家的本来面目。无著即不执著于事物之念。如果没有尘劳烦恼，就能念念不离自性。了悟此法门之人，既没有妄念，亦无思量执著，不起逛妄，随缘运用自真如性，用智慧观照一切法，于一切法，不论是有为无为、世间法或出世间法，都能不取不舍，如此便是见自真性而成就智慧人生。于一切法不取不舍，无忆无著，不起逛妄，自然从一般若生八万四千智慧。可见，用自真如性，以智慧观照，无念无忆无著，于一切法不取不舍，才是体悟生命大智慧的根本途径。

28. 善知识，若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波罗蜜行，但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性，入般若三昧。当知此人功德无量。经中分明赞叹，不能具说。此是最上乘法，为大智上根人说。少根智人若闻此法，心不生信。何以故？譬如大龙，若下大雨，雨于阎浮提，如漂草叶；若下大雨，雨于大海，不增不减。若大乘者，闻说《金刚经》，心开悟解。故知本性自有般若之智，自用智能观照，不假文字。譬如其雨水，不从天有，元是龙王于江海中，将身引此水，令一切众生，一切草木，一切有情无情，悉皆蒙润。诸水众流，却入大海，海纳众水，合为一体。众生本性般若之智，亦复如是。

【对勘】基本同。宗宝本作：善知识！若欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行，持诵《金刚般若经》，即得见性。当知此经功德，无量无边。经中分明赞叹，莫能具说。此法门是最上乘，为大智人说，为上根人说，小根小智人闻，心生不信。何以故？譬如天龙下雨于阎浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂枣叶，若雨大海，不增不减。若大乘人，若最上乘人，闻说《金刚经》，心开悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧常观照故，不假文字。譬如雨

水,不从天有,元是龙能兴致,令一切众生,一切草木,有情无情,悉皆蒙润。百川众流,却入大海,合为一体;众生本性般若之智,亦复如是。

**【笺注】般若三昧**,以心合法,离邪乱,曰三昧,又称三摩地。意为等持、正定、正受,是指平正守持功德,住缘一境,离诸邪乱,专思寂想。《**金刚般若波罗蜜经**》,为《大般若经》第二处第九会五百七十七卷,具名《**金刚般若波罗蜜经**》。有秦之罗什、元魏之菩提流支、陈之真谛三译本,又有隋之达摩崛多、唐之义净、及唐之玄奘三译本,合为六译。**功德**,恶尽言功,善满曰德。又修功所得,名功德。**最上乘**,至极之教法也。一佛乘也,不见垢法可厌,不见净法可求,不见众生可度,不见涅槃可证,不作度众生心,不作不度众生心。**大智**,为有广大之智慧、通达一切事理之人也,即有深广佛智之人。**上根人**,眼等诸根上利之人也。**少根智人**,即小根人,其根性只可受小乘教之人。**观照**,以智慧照见事理。**有情无情**,有情即人类、诸天、饿鬼、畜生、阿修罗等有情识的生物,其他如草木、金石、山川为无情。

**【述论】**禅宗之生命大智慧在于自性不二。体悟自性不二即是体悟生命大智慧。虽然一切佛经文字都是标指,标不是物,指也不是月,但毕竟可以依标取物,以指观月,当然也可依经取法。如果诵读经典,深得佛意,同样能见不二自性,成无上道。如《**金刚经**口诀》所云:“持经之人,心无我所,无我所故,即是佛心。佛心功德,无有边际。”可见,持诵《**金刚经**》这一生命智慧经典,是证得生命大智慧,获得无量无边功德的主要途径和方法。《**金刚经**》云:“须菩提、一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法、皆从此经出。”(《**金刚经**》依法出生分第八)“若善男子善女人于此经中,乃至受持四句偈等,为他人说。而此福德、胜前福德。”(《**金刚经**》无为福胜分第十一)遗憾的是由于人们的悟性不同而常常有不同的态度和效果。大智上根之人闻说《**金刚经**》等经典就能心开悟解,而小根小智之人却疑惑不信。因此,同样的生命智慧对不同层次慧根的人,其作用自然有所不同。这不是经典本身的生命智慧问题,主要是接受者自身秉性的问题。大智上根之人之所以得《**金刚经**》启示,就能深切体悟生命智慧,是因为生命智慧是人类本性自身所具有的,也不是语言能表达的,而是人们自用智慧观照的产物。“知本性自有般若之智,自用智慧常观照故,不假文字”,持诵《**金刚经**》只是一条较为方便的入门途径。因为《**金刚经**》仅仅是文字般若,真正的生命大智慧至

少最高层次的生命大智慧常常是自性般若,还得自悟自解。

29. 少根之人,闻此顿教,犹如大地草木,根性自小者,若被大雨一沃,悉皆自倒,不能增长;少根之人,亦复如是。

有般若之智之,与大智之人,亦无差别,因何闻法师不悟?缘邪见障重,烦恼根深,犹如大云盖覆于日,不得风吹,日无能现。般若之智,亦无大小,为一切众生,自有迷心,外修觅佛,未悟本性,即是小根人。闻其顿教,不假外修,但于自心,令自本性常起正见,烦恼尘劳众生,当时尽悟,犹如大海纳于众流,小水大水,合为一体,即是见性。内外不住,来去自由,能除执心,通达无碍。能修此行,即与《般若波罗蜜经》本无差别。

【对勘】基本同。宗宝本作:善知识!小根之人,闻此顿教,犹如草木,根性小者,若被大雨,悉皆自倒,不能增长。小根之人,亦复如是。元有般若之智,与大智人更无差别,因何闻法不自开悟?缘邪见障重,烦恼根深。犹如大云,覆盖于日,不得风吹,日光不现。般若之智,亦无大小,为一切众生,自心迷悟不同。即是小根。若闻悟顿教,不执外修。但于自心,常起正见,烦恼尘劳,常不能染,即是见性。善知识!内外不住,去来自由,能除执心,通达无碍。能修此行,与《般若经》本无差别。

【笺注】少根之人,亦称小根之人,即禀赋、根性较为迟钝之人。大智之人,即秉性、根性及悟性较为敏捷锐利之人。障,妨碍圣道之因素。顿教,对渐教而言,为迅速成佛之教法。正见,为八正道之一,离诸邪倒之正观,非颠倒见。执心,因事物而执著不离之心。通达无碍,通达者,通于事理而不壅滞;无碍者,知生死即涅槃等入不二门无碍相。《般若波罗蜜经》,般若波罗蜜深理经典之总名。有《大般若经》、《放光般若经》、《摩诃般若波罗蜜经》、《光赞经》、《道行般若经》、《佛母出世三法藏般若波罗蜜多经》、《佛母宝德藏般若波罗蜜经》、《大明度经》、《摩诃般若钞经》、《胜天王般若波罗蜜经》、《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》、《文殊师利所说般若波罗蜜经》、《濡首菩萨无上清淨分卫经》、《金刚般若波罗蜜经》、《仁王般若波罗蜜经》、《了义般若波罗蜜经》、《般若波罗蜜多心经》、《开觉自性般若波罗蜜多经》等。

【述论】佛教经典尤其顿悟成佛之经典,虽然是生命大智慧之结晶,但



不是对所有人都有相同功效。对小根性的人可能并不具有功效,甚至有反作用。自性般若智慧本来人人具足,亦无大小差别,小根性之人与有般若智慧的大根性、大智慧的人,本性也没有差异,只因众生自心迷悟不同,才有大小根性之别。迷失自心之人,外生邪见,舍自心而心外求佛,总是不悟自性,此谓小根性之人。小根性的人总是看不破,放不下,被境界所转者。倘若闻法开悟如此顿教法门,不执外修,悟得自性,于内外境界毫不执著,于一切境缘不起一念分别执著,于一切事理通达明了如幻如化,知烦恼和菩提原无二性,生死和涅槃本来一如,生死往来皆得自由,就能入不二法门,内外不住,去来自在,去除执心,通达无碍,证得本无差别的生命大智慧。如《楞严经》云:“若于舍心发明智慧,慧光圆通,便出尘界,成阿罗汉,如菩提乘。”(《楞严经》卷九)可见真正有大智慧的人是确实能放下身心世界,看破一切境相原本皆是虚妄,能使烦恼障、所知障、人我执、法我执无不应念化成无上正等正觉的人。可见,小根性的人只是由于受邪见与烦恼影响尤重,执著邪见,总是向外寻求智慧而未悟自性,即所谓“自有迷心,外修觅佛,未悟本性”;而有大智慧的人则不外求生命智慧,只于自心使本性常起正见,顿除妄念,永绝我人,毕竟空寂,即与佛齐,等无有异,不离此生,顿然解悟,得生命之最大自由。

30. 一切经书,及诸文字,大小二乘,十二部经,皆因人置,因智慧性故,故然能建立。若无世人,一切万法,本元不有。故知:万法本因人兴,一切经书,因人说有。缘人中有愚有智。愚为小人,智为大人。迷人问于智者,智人与愚人说法,令彼愚者悟解心解。迷人若悟解心开,与大智人无别。故知不悟,即是佛是众生;一念若悟,即众生是佛。故知一切万法,尽在自身中。何不从于自心顿现真如本性。《菩萨戒经》云:我本元自性清净。识心见性,自成佛道。《维摩经》云:即时豁然,还得本心。

【对勘】除《维摩经》宗宝本、契嵩本作《净名经》,其他基本同:善知识!一切修多罗及诸文字,大小二乘,十二部经,皆因人置。因智慧性,方能建立。若无世人,一切万法,本自不有。故知万法,本自人兴;一切经书,因人说有。缘其人中有愚有智,愚为小人,智为大人。愚者问于智人,智者与愚人说法,愚人忽然悟解心开,即与智人无别。善知识!不悟,即佛是众生,一

念悟时,众生是佛。故知万法尽在自心,何不从自心中,顿见真如本性。《菩萨戒经》云:我本元自性清净,若识自心见性,皆成佛道。《净名经》云:即时豁然,还得本心。

**【笺注】大小二乘**,即大乘与小乘。对小机说罗汉道为小乘。对大机说作佛之道为大乘。其中四部阿含经为小乘,法华经、维摩经等为大乘佛经。**十二部经**,佛经依据叙述形式与内容分修多罗即契经、祇夜即应颂或曰重颂、伽陀即讽颂又为孤起颂、尼陀那即因缘、伊帝目多即本事、闍多伽即本生、阿浮达摩即阿毗达摩、阿波那陀即譬喻、优婆提舍即论义、优陀那即自说、毗佛略即方广、和伽罗即授记十二类之名。除修多罗、祇夜与伽陀三者为经文中体裁之上者;其余九部不过记载其经文。**一切万法**,有为法、无为法、不可说法,此三者已摄一切法。**真如**,亦名佛性、法身、如来藏、法界、法性。真实如常,表无变易,于一切法、常如其性。即自性清净心。《菩萨戒经》,即《梵网经卢遮那佛说菩萨心地戒品》第十。别录所说之戒相为一卷,名之为《菩萨戒经》,以便持诵。《维摩经》,即《维摩诘所说经》。

**【述论】**《坛经》生命智慧之精义,一是指出“万法本因人兴,一切经书,因人说有”。其实不仅一切佛经文字,大乘或小乘,乃至十二种体裁所写成的佛经即十二部经,乃至一切文化经典都是因人自性之生命智慧而生发,其目的都是启发人的生命智慧。只是由于接受者乃至著述者的智慧根性不同,其生命智慧所达层次也有不同。相形之下宗教第一,哲学第二,艺术第三,而宗教之中佛教第一,佛教之中大乘佛教第一。既然一切经典文字都是因人而造作,那么所有人都有能力有资格自见本性,创造出自己的生命智慧经典。

二是“不悟即佛是众生,一念若悟即众生是佛”。人有愚有智,愚为小人,智为大人。一切众生心性智慧无不平等,只是由于对平等事理迷得浅深不同而有差异:迷得深显得愚痴,迷得浅显得有智慧。所谓智者其实就是破迷开悟之人,如果智者为愚人说法,并且使愚人忽然悟解心开,愚人也就会与智人无别。迷为凡夫,悟则为佛。所谓觉悟其实就是智慧的体悟,任何人不悟就是凡夫,觉悟就是佛。生佛本来平等不二,众生就是不悟的佛,佛就是觉悟的众生。可见佛并不是高高在上的西天佛祖,而是觉悟的人间众生。

三是“万法尽在自心”,“识心见性,自成佛道”。大乘经论说“万法唯

心”、“万法唯识”。自性本来清静，本来就离一切虚妄染着，本来就是本元自性清静真心。只要认得这个本来清静心，就是“识心见性，自成佛道”。《传心法要》卷上云：“真心无相，不来不去。生时性亦不来，死时性亦不去。湛然圆寂，心境一如。”人们的真如本性就像银幕，一切妄相就如银幕里的现象，妄相离不开银幕，银幕也离不开妄相，相虽然动，银幕不动，相有往来，银幕不来亦不去。若不知自心是真佛，不知自性是真法，心外求佛、求法，即使把《大藏经》念得滚瓜烂熟，再修种种苦行，亦然如“蒸沙作饭”，徒劳无功。慧思禅师有云：“但向己求，莫从他觅。觅即不得，得亦不真。”（《五灯会元》卷二）要证得生命大智慧，切不可向心外去求。心性到无染无著时，本来自性必然圆满成就。

31. 善知识，我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性。是故将此教法，流行后代，令学道者顿悟菩提，各自观心，令自本性顿悟。若不能自悟者，须觅大善知识示道见性。何名大善知识？解最上乘法，直示正路，是大善知识，是大因缘。所谓化道，令得见性。一切善法，皆因大善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，亦在人性中本自具有，不能自悟，须得善知识示道见性。若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱，无有是处。识自心内善知识，即得解脱。若自心邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间，妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛也。自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即是解脱。既得解脱，即是般若三昧，悟般若三昧，即是无念。何名无念？无念法者，见一切法，不着一切法；遍一切处，不着一切处，常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。悟无念法者，万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界。悟无念顿法者，至佛位地。

【对勘】基本同。宗宝本作：善知识！我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性，是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提，各自观心，自见本性。若自不悟，须觅大善知识，解最上乘法者，直示正路。是善知识，有大因缘，所谓化导令得见性，一切善法，因善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，在人性中本自具有，不能自悟，须求善知识指示方见。若自悟者，不假外求；若

一向执谓须要他善知识望得解脱者，无有是处。何以故？自心内有知识自悟。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得；若起正真般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。善知识！智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧。般若三昧，即是无念。何名无念？若见一切法，心不染著，是为无念。用即遍一切处，亦不著一切处。但净本心，使六识出六门，于六尘中无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。善知识！悟无念法者，万法尽通；悟无念法者，见诸佛境界；悟无念法者，至佛地位。

【笺注】顿悟菩提，闻大乘法而速疾证悟乃至直证佛果之有大心的众生。此云顿时悟得菩提之义。大因缘，前后相生，因也；现相助成，缘也。诸法要因缘相假，然后成立。六贼即六识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。对六根之色声香味触法六境，能生见闻嗅味觉知之了别作用者。六门，外有眼耳鼻舌身五门，内有意门，共六门。六尘：色、声、香、味、触、法（意识）。边见，为身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见等五见之一，即或为断见，或为偏于一极端之偏见。

【述论】证得生命大智慧之最理想境界是“自本性顿悟”。只有“自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心”，才能真正体悟生命大智慧。“智慧观照，内外明彻，识自本心”，是彻悟生命大智慧的根本途径。自识本心之根本在于无念。所谓无念，也就是心里清静，顺境没有贪爱的念头，逆境亦无嗔恚的念头。即所谓：“无念法者，见一切法，不着一切法；遍一切处，不着一切处，常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。”也就是六根无障无碍，六尘无染无杂。不取不舍，不离不染，来去自由，既是本心不二的基本特征，又是无念之要旨。《顿悟入道要门论》卷上：“无念者，一切处无心是；无一切境界，无余思求是；对诸境色，永无起动。是即无念。”又曰：“得无念者，六根无染故。”可见没有善恶、是非、美丑之分别，乃至善恶、是非、美丑不二，不取不舍、不离不染，才是自识本心，才是体悟生命大智慧之根本。为此必须不执著于一切，如《薄伽梵歌》所云：“盲目执著一种结果，仿佛它就是全部，浅薄狭隘，不得要领，这被说成是暗性知识。”（《薄伽梵歌》第十八章）所谓无念，是无

邪念，不是无正念。所谓邪念是迷，是不觉；正念是悟，是正觉。念有、念无都是邪念；有无都不念，这才是正念。念善、念恶，都是邪念；善恶统统离开，清净心现前，这才是正念。心里清净，一切念都没有，是正念；念念觉而不迷，是正念。也就是在一切境界不起心动念。得无念时，自然解脱，这就是“无念行”。但“百物不思”并非“无念行”。一般人以为无念就是什么都不想。其实什么都不想，就是无想定，这同样是邪念。正所谓：“若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。”只要内守幽闲，就有“幽闲”一念，仍然被法束缚，不能见性。只有提倡中道亦不执著，有所谓“两边不立，中道不存”，才能“万法尽通”：不但佛法通，出世间法通，世间一切诸法无所不通。这显然比《易经》、《道德经》守持中立的智慧更高一筹。许多知识分子因为执著于某一领域的知识，乃至沦为视野狭窄、固执己见的浅薄之人。

如果不能“自见本性”，可求助已证得生命大智慧的智者来直示正路。但仅仅依靠智者指导是不够的。如果执著善知识帮助，就不可能证得生命大智慧，赢得生命的自由与解放。虽然可以顺藤摸瓜，但大善知识乃至佛经毕竟是藤，而不是瓜。大善知识乃至佛经的生命智慧，只是善知识与佛祖的智慧，而不是每个人自己的智慧。要证得生命大智慧，还得自识本心。这是因为真正的生命大智慧只能是自性，自性中本来存在大善知识乃至佛经之生命大智慧。自外寻求大善知识引导乃至诵读佛经，充其量只是不能自识本心者不得已而采取的帮助自识本心的方法与途径，并不是证得生命大智慧的根本途径。大善知识的引导，以及佛经的诵读，其终极目的无非是自识本心。弘忍有云：“千经万论，莫过守本真心是要也。”（弘忍《最上乘论》<sup>①</sup>）真正的般若智慧是无物不照、无理不通的。只要自识本心，就能体悟生命大智慧。弘忍有所谓：“守本真心，是涅槃之根本。”（弘忍《最上乘论》）所谓本真心，就是“父母未生前本来面目”，就是不生不灭、不垢不净、不来不去的清净本心。如果放弃对本心的自识，而寄希望于大善知识的引导与佛经的诵读，则是舍本逐末、缘木求鱼之举。若自悟本心，是无须外求的。正如克里希那穆提所说：“一个背负着知识和教导的重担、受着他已知东西的重

① 弘忍：《最上乘论》，明尧、明洁编校：《禅宗六代祖师传灯法本》。

压的人,绝不是自由的,他或许非常博学多闻,但是知识的积累妨碍了他的自由。”<sup>①</sup>可见,要真正证得生命大智慧,只能不假外求,自识本心。

32. 善知识,后代得吾法者,常见吾法身不离汝左右。善知识,将此顿教法门,于同见同行,发愿受持,如事佛故,终身受持而不退者,欲入圣位,然须传受。将从上以来,默然而付于法,发大誓愿,不退菩提,即须分付。若不同见解,无有志愿,在在处处,勿妄宣传,损彼前人,究竟无益。若愚人不解,谤此法门,百劫万劫千生,断佛种性。

【对勘】基本同。宗宝本作:善知识!后代得吾法者,将此顿教法门,于同见同行,发愿受持,如事佛故,终身而不退者,定入圣位。然须传授从上以来默传分付,不得匿其正法。若不同见同行,在别法中,不得传付,损彼前人,究竟无益。恐愚人解,谤此法门,百劫千生,断佛种性。

【笺注】同行,为三善知识之一,同心行道者。发愿,发起誓愿。受持,为法华五种法师行之一。受,领受。持,忆持。始则领受在心曰受,终则忆而不忘曰持。圣位,乘圣果之位。佛种性,种是种类;性是体性。佛种即生佛果之种子。种即能生,体性不改。

【述论】传播生命大智慧,贵在因材施教。对同心行道,志于受持生命大智慧者应该持之以恒,以心传心,不得有所保留,有所误读;对不相信生命大智慧的人,不得传播。也就是传顿悟生命大智慧,得传给见解相同、行门相同的人,也只有这些终身不退的人必定能证入圣位。至于那些不愿参悟生命大智慧的人,即使传给他们,也不能得到利益,因为他们的解行与正解正行相违背,不但不接受,反而毁谤生命智慧,乃至自遗其咎而断绝生命智慧。孔子云:“道不同,不相为谋”。(《论语·卫灵公》)孔子亦云:“中人以上,可以语上也;中人以下,不可以语上也。”(《论语·雍也》)“可与言而与之言,失人;不可与言而与之言,失言。知者不失人,亦不失言。”(《论语·卫灵公》)另外传播生命大智慧,必须以心传心,不得隐匿。

33. 大师言:善知识,听吾说《无相颂》,令汝迷者罪灭。亦名《灭罪颂》。

<sup>①</sup> 克里希那穆提:《生命之书—365 天克里希那穆提禅修》,第 16 页。

颂曰：愚人修福不修道，谓言修福而是道。布施供养福无边，心中三恶元来造。若将修福欲灭罪，后世得福罪元在。若解向心除罪缘，各自性中真忏悔。若悟大乘真忏悔，除邪行正即无罪。学道之人能自观，即与悟人同一类。大师今传此顿教，愿学之人同一体。若欲当来觅本身，三毒恶缘心中洗。努力修道莫悠悠，忽然虚度一世休。若遇大乘顿教法，虔诚合掌至心求。大师说法了，韦使君、官僚、僧众、道俗，赞言无尽，昔未所闻。

【对勘】宗宝本文字略有出入，作：吾有一无相颂，若能诵持，言下令汝积劫迷罪，一时消灭。颂曰：迷人修福不修道，只言修福便是道；布施供养福无边，心中三恶元来造。拟将修福欲灭罪，后世得福罪还在；但向心中除罪缘，各自性中真忏悔。忽悟大乘真忏悔，除邪行正即无罪；学道常于自性观，即与诸佛同一类。吾祖惟传此顿法，普愿见性同一体；若欲当来觅法身，离诸法相心中洗。努力自见莫悠悠，后念忽绝一世休；若悟大乘得见性，虔恭合掌至心求。师言：“善知识！总须诵取，依此修行，言下见性，虽去吾千里，如常在吾边；于此言下不悟，即对面千里，何勤远来？珍重好去。”一众闻法，靡不开悟，欢喜奉行。

【笺注】愚人，暗于事理、不悟自性之人。布施，有财施、法施、无畏施三种。三恶，贪、嗔、痴三毒又称为三恶。或种恶、现前恶、不返恶为三恶。又欲、恚、害为三恶觉。又地狱、饿鬼、畜生谓三恶道。真忏悔，心中无罪缘，洒洒落落。

【述论】世人只知道布施行善，修桥铺路，祈求平安幸福、升官发财，这其实是只知道修福的体现。真正通达之人是福慧双修的，在修福的同时也修道。因为布施供养虽然福报无边，但是不能体悟生命大智慧，乃至落六道轮回；只有修道才能证得生命大智慧，出离生死，而修道的根本在于心正、心诚，不求佛。第一首偈说修道比修福更重要，但许多人将布施供养等修福当成了修道，如梁武之造殿度僧等事仅得人天福报，只能修得生活的安逸与幸福，并不能证得生命大智慧。如永嘉觉禅师《证道歌》云：“住相布施生天福，犹如仰箭射虚空。势力尽，箭还坠，招得来来生不如意。”心中有三恶而不自忏悔，即使有三千大千世界七宝用来布施。得福虽多，终成有漏。许多人修得人天福报，沉溺于吃、喝、性、恣情娱乐，至死仍然不能获得生命大智慧，不能享受生命的自由与解放，不能成为具有人的本质的全部丰富性的人即

完整的人,充其量只能是马克思所谓具有“动物的机能”的人。真正的生命大智慧,是无处不在的。《庄子·知北游》有云:“东郭子问于庄子曰:所谓道恶乎在?庄子曰:无所不在。东郭子曰:期而后可。庄子曰:在蝼蚁。曰:何其下也?曰:在稊稗。曰:何其愈下耶?曰:瓦甕。曰:何其愈甚耶?曰:在屎溺。”这与禅宗之“青青翠竹尽是真如,郁郁黄花无非般若”(《祖堂集》卷三)相同。第二首偈说修福并不能灭罪,只有向心中除去贪欲等罪缘,洒洒落落,明白四达,才能真正体悟生命大智慧,才能消除人生的种种束缚。所谓除罪缘就是此后不再造恶业,不第二次犯同一错误,也就是孔子所谓“不贰过”(《论语·雍也》)。第三首偈说只有识心见性之人才能消除罪孽。识心见性之人如日照霜雪,业障尽除。学道即是观自性。观自性者,见不二之性,即与佛同类。因为佛性即是无二之性,而生命大智慧之精髓也是平等不二。第四首偈是说顿教法之宗旨是普愿一切众生都能明心见性,与诸佛同证佛觉众生觉同一体,即同证不二法门。而证得生命大智慧,获得自由与解放之关键在于把心中的妄相、邪念洗得干干净净。第五首偈说努力自修,自见不二佛性,才是体悟生命大智慧之理想境界。

#### 卷七:示西方相状附武帝问功德

34. 使君礼拜,白言:“和尚说法,实不思议。弟子今有少疑,欲问和尚,望意和尚大慈大悲,为弟子说。”大师言:“有疑即问,何须再三?”使君问:“说可不是西国第一祖达摩祖师宗旨?”大师言:“是。”使君问:“弟子见说达摩大师化梁武帝,帝问达摩:朕一生已来,造寺、布施、供养,有功德否?达摩答言:并无功德。武帝惆怅,遂遣达摩出境。未审此言,请和尚说。”六祖言:“实无功德,使君勿疑达摩大师言。武帝着邪道,不识正法。”使君问:“何以无功德?”和尚言:“造寺、布施、供养,只是修福,不可将福以为功德。功德在法身,非在于福田。自法性有功德,平直是德,[内见]佛性,外行恭敬。若轻一切人,吾我不断,即自无功德。自性虚妄,法身无功德。念念德行,平等直心,德即不轻。常行于敬,自修身是功,自修心是德。功德自心作,福与功德别。武帝不识正理,非祖大师有过。”

【对勘】基本同,宗宝本作:一日,韦刺史为师设大会斋。斋讫,刺史请师升座,同官僚士庶肃容再拜,问曰:“弟子闻和尚说法,实不可思议。今有



少疑，愿大慈悲，特为解说。”师曰：“有疑即问，吾当为说。”韦公曰：“和尚所说，可不是达摩大师宗旨乎？”师曰：“是。”公曰：“弟子闻达摩初化梁武帝，帝问云：‘朕一生造寺供僧，布施设斋，有何功德？’达摩言：‘实无功德。’弟子未达此理，愿和尚为说。”师曰：“实无功德。勿疑先圣之言。武帝心邪，不知正法，造寺供养，布施设斋，名为求福，不可将福便为功德。功德在法身中，不在修福。”师又曰：“见性是功，平等是德，念念无滞，常见本性，真实妙用，名为功德。内心谦下是功，外行于礼是德；自性建立万法是功，心体离念是德；不离自性是功，应用不染是德。若觅功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不轻，常行普敬。心常轻人，吾我不断，即自无功。自性虚妄不实，即自无德，为吾我自大，常轻一切故。善知识！念念无间是功，心行平直是德；自修性是功，自修身是德。善知识！功德须自性内见，不是布施供养之所求也。是以福德与功德别。武帝不识真理，非我祖师有过。”

【笺注】大慈大悲，即佛心，以无缘慈摄诸众生。法身，有二义。一显本法性，以成其身，名为法身；二以一切诸功德法而成身，故名为法身。

【述论】许多人将福田与功德混为一谈。其实福田与功德有根本差异：布施供养只能求得福田，不能求得功德，而福田并不就是功德，所谓“功德在法身，非在于福田”。“自修身是功，自修心是德”，而修身与修心之关键在于见平等不二之性，念念无滞。布施供养充其量只能获得福田，而功德之根本在于自我修行，在于自悟自性，即所谓“功德自心作，福与功德别”。“内见佛性，外行恭敬”，表里如一，平等不二，普敬一切事物，才能获得彻悟生命大智慧的真正功德。相反，如果轻慢一切人，不能断除自高自大的习气，就只能获得福田，而不可能有体悟生命大智慧之功德。有所谓：“若轻一切人，吾我不断，即自无功德。”可见能否普敬一切事物，乃至平等不二，才是能否获得证悟生命大智慧之条件。老子所谓“善者吾善之，不善者吾亦善之”（《道德经》第四十九章），也是这样的道理。

35. 使君礼拜。又问：“弟子见僧、道俗常念阿弥大佛，愿往生西方。愿和尚说，得生彼否？望为破疑。”

大师言：“使君听慧能与说。世尊在舍卫国，说西方引化经文，分明去此不远。只为下根说远，说近只缘上智。人有两种，法无不一。迷悟有殊，

见有迟疾。迷人念佛生彼，悟者自净其心。所以佛言：随其心净，则佛土净。使君，东方人但净心无罪；西方人心不净有咎，迷人愿生东方、西方者，所在处，并皆一种。心但无不净，西方去此不远，心起不净之心，念佛往生难到。除十恶，即行十万，无八邪，即过八千，但行直心，到如弹指。使君！但行十善，何须更愿往生；不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路遥，如何得达？”

六祖言：“慧能与使君移西方刹那间，目前便见。使君愿见否？”使君礼拜，曰：“若此得见，何须往生。愿和尚慈悲，为现西方，大善！”大师言：“唐见西方无疑。”即散，大众愕然，莫知何是。

大师言：“大众作意听，世人自色身是城，眼耳鼻舌身意即是城门，外有五门，内有意门。心即是地，性即是王。性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛是自性作，莫向身求。自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净是释迦，平直是弥勒。人我是须弥，邪心是大海，烦恼是波浪，毒心是恶龙，尘劳是鱼鳖，虚妄即是鬼神，三毒即是地狱，愚痴即是畜生，十善是天堂。无人我，须弥自倒；除邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，鱼龙绝。自心地上觉性如来，施大智慧光明，照耀六门清净，照破六欲诸天下，三毒若除，地狱一时消灭。内外明彻，不异西方。不作此修，如何到彼？”

座下闻说，赞声彻天，应是迷人，了然便见。使君礼拜，赞言：“善哉！善哉！普愿法界众生，闻者一时悟解。”

【对勘】与宗宝本、契嵩本基本同。作：又问：“弟子常见僧俗念阿弥陀佛，愿生西方。请和尚说，得生彼否？愿为破疑。”师言：“使君善听，慧能与说。世尊在舍卫城中，说西方引化，经文分明，去此不远。若论相说里数，有十万八千，即身中十恶八邪，便是说远。说远为其下根，说近为其上智。人有两种，法无两般，迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛求生于彼，悟人自净其心。所以佛言：‘随其心净，即佛土净。’使君！东方人但心净即无罪；虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般。所以佛言：‘随所住处恒安乐。’使君！心地但无不善，西方去此不遥；若怀不善之心，念佛往生难到。今劝善知识，先除十恶，即行十万；后除八邪，乃过八千。念

念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。使君！但行十善。何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟念佛求生，路遥如何得达？慧能与诸人移西方于刹那间，目前便见，各愿见否？”众皆顶礼云：“若此处见，何须更愿往生？愿和尚慈悲，便现西方。普令得见。”师言：“大众！世人自色身是城，眼耳鼻舌是门。外有五门，内有意门。心是地，性是王。王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是众生，自性觉即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至。能净即释迦，平直即弥陀。人我是须弥，邪心是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖，贪嗔是地狱，愚痴是畜生。善知识！常行十善，天堂便至。除人我，须弥倒。无邪心，海水竭。烦恼无，波浪灭。毒害除，鱼龙绝。自心地上，觉性如来，放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天；自性内照，三毒即除。地狱等罪，一时消灭。内外明彻，不异西方，不作此修，如何到彼？”大众闻说，了然见性，悉皆礼拜，俱叹善哉。唯言：“普愿法界众生，闻者一时悟解。”

【笺注】阿弥大佛，即阿弥陀佛，有十三佛号。为无量寿佛、无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、焰王光佛、清净光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日月光佛。又名阿弥陀、无量清净佛。世尊，佛之尊号也。因佛具众德，为世钦仰、故号世尊。下根，根性劣，根机弱者。十恶，十不善也。包括杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、嗔恚、邪见。八邪，八正道之反对。有邪见、邪思维、邪语、邪业、邪命、邪方便、邪念、邪定。十善，不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不绮语、不恶口、不两舌、不贪欲、不嗔恚、不愚痴。无生顿法，即顿除妄念而证得无住无滞之无生法。不住一切处心者，即是佛心，亦名解脱心、菩提心、无生心、色性空，即是证无生法。顿者，顿除妄念。悟者，悟无所得。礼拜，即顶礼尊拜，往往五体投于地、以顶礼尊者之足。即以己所尊敬彼所卑，为礼之极。大众，除佛之外的一切圣贤。色身，自四大五尘等之色法而成身，故名色身。慈悲，诸佛菩萨以爱念给一切众生之心。喜舍，亦名净舍、净施，喜施财宝。势至，即大势至菩萨。释迦，指释迦牟尼佛，谓德充道备、堪济万物。平直，平即平等，直即心直。平等而无所分别。须弥，即须弥山之略。恶龙，造恶之龙神。畜生，年马猪羊等。觉性，离一切迷妄之觉悟自性也。光明，自莹名光、照物

名明。六门,眼耳鼻舌身为外五门,意为内一门。六欲诸天下,欲界六重之天也,亦名六欲天。一、四王天,有持国、广目、增长、多闻之四王。二、忉利天,亦译三十三天。三、夜摩天,又译时分。彼天中时唱快哉快哉。四、兜率天,亦译喜足。于五欲之乐,生喜足心。五、乐变化天。于五欲之境,自乐变化。六、他化自在天使五欲之境,变化自在。法界众生,即无量众生。法界即法性,此处指一切法的边界,义同无量。

【述论】能否证得生命大智慧,关键不在是否往生西方,而在于能够心净。佛教讲心净则佛土净,道家讲“虚室生白”(《庄子·人间世》),儒家讲“虚一而静”(《荀子·解蔽篇》),其实道理相通。迷误之人即使天天念佛,甚至身居西方也不能获得生命大智慧;觉悟之人只要自净其心,就能够轻而易举证得生命大智慧。如果顿悟清净自性,证悟生命大智慧,就在刹那之间;如果未能自识清净本性,要证得生命大智慧,便遥遥无期。即所谓“若悟无生顿法,见西方只在刹那;不悟念佛求生,路遥如何得达”。有所谓:“佛是自性作,莫向身外求。自性迷,佛即众生;自性悟,众生即是佛。”自识本性是证得生命大智慧的根本途径。《血脉论》有云:“若知自心是佛,不应心外觅佛,佛不度佛。将心觅佛,但是外觅佛者,尽是不识自心是佛。”如果不能自识本性,就是芸芸众生。而自识本性,获得生命大智慧的关键是:“自心地上觉性如来,施大智慧光明,照耀六门清净,照破六欲诸天下,三毒若除,地狱一时消灭。内外明彻。”识得本性,即是佛;不识本性,即是众生。自性若迷,就是众生;自性觉悟,就是佛。可见佛与众生只是自性的觉与迷之不同而已。慈悲即是观音,喜舍名为势至,能净是释迦,平直是弥勒。自性外照,六门(六根)清净;自性内照,三毒即除。这就能成就无上智觉,证得生命大智慧。遗憾的是,许多人将获得自由与解放的希望寄托于西方极乐世界,而不是寄托于识心见性。其实至少在原始佛教看来,即使佛也不是在天上,而是在人间,不过是人间的正觉者。有所谓“诸佛世尊皆出人间,终不在天上成佛也”(《增阿含经》等见品)。马克思认为导致人类受压抑乃至异化的根源在于私有财产,而佛教将这个根源看成自身,认为能否真正除自身之十恶(即杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、嗔恚、邪见)八邪(邪见、邪思维、邪语、邪业、邪命、邪方便、邪念、邪定),而行十善(即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不绮语、不恶口、不两舌、不贪欲、不嗔恚、不

愚痴)，是证得生命大智慧，获得生命的自由与解放的根本原因。

## 卷八：诸宗难问

36. 大师言：“善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人。在家若修行，如东方人修善，但愿自家修清净，即是西方。”使君问：“和尚，在家如何修？愿为指授。”大师言：“善知识！慧能与道俗作《无相颂》，尽诵取，依此修行，常与慧能说一处无别。”颂曰：说通及心通，如日处虚空。惟传顿教法，出世破邪宗。教即无顿渐，迷误有迟疾。若学顿教法，愚人不可悉。说即须万般，合离还归一。烦恼暗宅中，常须生慧日。邪来因烦恼，正来烦恼除。邪正悉不用，清净至无余。菩提本清净，起心即是妄。净性于妄中，但正除三障。世间若修道，一切尽不妨。常现在已过，与道即相当。色类自有道，离道别觅道。觅道不见道，到头还自恼。若欲见真道，行正即是道。自若无正心，暗行不见道。若真修道人，不见世间过。若见世间非，自非却是左。他非我有罪，我非自有罪。但自去非心，打破烦恼碎。若欲化愚人，是须有方便。勿令彼有疑，即是菩提现。法元在世间，于世出世间。勿离世间上，外求出世间。邪见是世间，正见出世间。邪正悉打却。菩提性宛然。此但是顿教，亦名为大乘。迷来经累劫，悟则刹那间。

【对勘】段落次序出入较大。宗宝本有以下《无相颂》而敦煌本不载，作：师言：“善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如东方人心善；在寺不修，如西方人心恶。但心清净，即是自性西方。”韦公又问：“在家如何修行？愿为教授。”师言：“吾与大众作《无相颂》，但依此修，常与吾同处无别。若不依此修，剃发出家，于道何益？”颂曰：“心平何劳持戒，行直何用修禅。恩则亲养父母，义则上下相怜。让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。若能钻木出火，淤泥定生红莲。苦口的是良药，逆耳必是忠言。改过必生智慧，护短心内非贤。日用常行饶益，成道非由施钱。菩提只向心觅，何劳向外求玄。听说依此修行，西方只在目前。”敦煌本所载《无相颂》，宗宝本却在般若品中，作：善知识！吾有一《无相颂》，各须诵取，在家出家，但依此修；若不自修，惟记吾言，亦无有益。听吾颂曰：说通及心通，如日处虚空；唯传见性法，出世破邪宗。法即无顿渐，迷悟有迟疾；只此见性门，愚人不可

悉。说即虽万般，合理还归一；烦恼暗宅中，常须生慧日。邪来烦恼至，正来烦恼除；邪正俱不用，清净至无余。菩提本自性，起心即是妄；净心在妄中，但正无三障。世人若修道，一切尽不妨；常自见己过，与道即相当。色类自有道，各不相妨碍；离道别觅道，终身不见道。波波度一生，到头还自懊；欲得见真道，行正即是道。自若无道心，暗行不见道；若真修道人，不见世间过。若见他人非，自非却是左；他非我不非，我非自有过。但自却非心，打除烦恼破；憎爱不关心，长伸两脚卧。欲拟化他人，自须有方便；勿令彼有疑，即是自性现。佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角。正见名出世，邪见是世间；邪正尽打却，菩提性宛然。此颂是顿教，亦名大法船；迷闻经累劫，悟则刹那间。师复曰：“今于大梵寺说此顿教，普愿法界众生，言下见性成佛。”

【笺注】在家，与出家相对，即在家而有父母妻子者，出家即出离在家的生活，修沙门之净行者。《无相颂》，心地无相之颂。无相即绝真理之众相。有两义：一是理绝众相，故名无相；二是离十相（色相、声相、香相、味相、触相、生住坏相、男相、女相），故曰无相。出世，诸佛欲济度众生，舍净土而来娑婆世界。慧日，喻佛之智慧如日能照世之暗冥。无余，指无余涅槃，谓即真如出生死苦，烦恼既尽，余依亦灭。众苦永寂。故名涅槃。起心，发起其他希求之念，即非正念。三障，障正道、害善心之三障。包括烦恼障，如贪欲愚痴等之惑；业障，如五逆十恶之业；报障，如地狱饿鬼畜生等之苦报。世间，一为有情世间，一为器世间。此指有情世间，为一切有情栖息之世间，换言之，即人类。

【述论】一般认为，佛教主张家是烦恼因缘，认为只有出家，才能远离烦恼因缘，灭除垢累。正因为佛教不能承担必要的家庭与社会责任而遭到宋明理学的批评。其实在佛教看来证悟生命大智慧，在家亦能获得，并不一定出家，关键在于自家清净。这实际上是对印度佛教的最大改造，同时也是佛教与中国家庭、社会伦理规范有机统一而实现中国化的最重要成果，后来所谓人间佛教之类的主张，其实也源于这一智慧。证悟生命智慧，成就智慧人生之关键，不在于形式上的出家与在家，而在于自修清净，在于修自性净土，修一心不乱上品上生。敦煌本《无相颂》的根本仍是体悟不二之清净本性。《安心法门》曰：“若无我者，逢物不生是非。是者，我自是，而物非是也；非

者，我自非，而物非非也。即心无心，是为通达佛道。”（达摩《安心法门》<sup>①</sup>）至于宗宝本所载《无相颂》将自心清净与日常行为有机统一起来，似乎更注重日常生活修持原则的阐发，更富于中国传统文化尤其儒家生命智慧的特征，具有一定的人际交往意义。

37. 大师言：“善知识！汝等尽诵取此偈，依偈修行，去慧能千里，常在能边。此不修，对面千里。各各自修，法不相待。众人且散，慧能归漕溪山。众生若有大疑，来彼山间，为汝破疑，同见佛性。”合座官僚、道俗，礼拜和尚，无不嗟叹：“善哉大悟，昔所未闻。岭南有福，生佛在此，谁能得智。”一时尽散。

【对勘】宗宝本《决疑品》“心平何劳持戒”后作：师复曰：“善知识！总须依偈修行，见取自性，直成佛道。法不相待，众人且散，吾归曹溪。众若有疑，却来相问。”时刺史官僚，在会善男信女，各得开悟，信受奉行。宗宝本《般若品》“说通及心通”之后作：时韦史君与官僚道俗闻师所说，无不省悟。一时作礼，皆叹善哉。何期岭南有佛出世！

【笺注】偈，佛家所唱词句。一般五字七字一句，四句一偈。

【述论】虽然大善知识的解说，只是以手指月，而手指并非智慧，只是引导见其月亮乃至智慧的手段，所以只有自性才是真正的智慧。《奥义书》也有所谓：“智慧高于思想，而伟大的自我高于智慧。”<sup>②</sup>但六祖拨云见日的开启确实能够开悟愚暗众生。当然所有的开悟最终仍然靠的是自识本心。

38. 大师往漕溪山、韶、广二州行化四十余年，若论门人，僧之与俗，三五千人说尽。若论宗旨，传授《坛经》，以此为依约。若不得《坛经》，即无禀受。须知去处、年月日、姓名，递相付嘱。无《坛经》禀承，非南宗弟子也。未得禀承者，虽说顿教法，未知根本，终不免诤。但得法者，只劝修行。诤是胜负之心，与道违背。

【对勘】宗宝本缺。

① 达摩：《安心法门》，明尧，明洁编校：《禅宗六代祖师传灯法本》。

② 《奥义书·伽陀奥义书》。

【笺注】诤，固执违逆诤论。

【述论】顿教宗门以无诤三昧作为最为第一准则。《金刚经》一相无相分第九有云：“我得无诤三昧人中最为第一。”《金刚经口诀》释曰：“何名无诤三昧？谓阿罗汉心无生灭去来。唯有本觉常照，故名无诤三昧。”有诤则有嗔，有嗔则退失无生忍，失去无生忍，自性便堕入生死轮回，不能获得生命的真正自由与解放。佛教是强调无依无伦、平等不二的，乃至对善恶、生死、喜怒不生二想，既不著善、生、喜，也不著恶、死、怒，亦不著中道，不仅见不净世界无憎恶，嗔恨，还能在烦恼、业障乃至不净世界得自在。佛教因“心皆平等而无所住”（《华严经》卷五十八），似乎更能体悟通达无碍的智慧境界。这其实也是人类共同的生命智慧，与《易经》强调谦下、《道德经》崇尚“不争”一脉相承。《箴言》亦云：“褻慢人煽惑通城，智慧人止息众怒。”<sup>①</sup>

39. 世人尽传南能北秀，未知根本事由。且秀禅师于南荆府当阳县玉泉寺住持修行，慧能大师于韶州城东三十五里漕溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以渐顿？法即一种，见有迟疾。见迟即渐，见疾即顿。法无顿渐，人有利钝，故名渐顿。

【对勘】宗宝本文字有出入，后有神秀表态：时祖师居曹溪宝林，神秀大师在荆南玉泉寺。于时两宗盛化，人皆称南能北秀，故有南北二宗顿渐之分，而学者莫知宗趣。师谓众曰：“法本一宗，人有南北；法即一种，见有迟疾。何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。”

【笺注】玉泉寺，古本作荆南当阳山玉泉寺，传灯作荆州当阳山度门寺。湖北当阳县玉泉山东南麓。渐顿，顿教与渐教之别。后称南能为顿宗，北秀为渐宗。

【述论】一般人以顿渐来判诸大乘佛教，甚至有所谓“南能北秀”，以及南北顿渐两宗之分。其实“法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以渐顿？法即一种，见有迟疾。见迟即渐，见疾即顿”。可见南北两宗本来没有区别，只是因为有人见性疾速，而有人迟缓。而见性之疾速与迟缓，其实取决于根性之利钝不同，于是才有所谓顿超与渐修之别。见性之疾速者常常

<sup>①</sup> 《旧约全书·箴言》第29章第8节。



如慧能有“无师之智”，不由他悟，不因开示而自能解悟。无师自悟是参悟生命大智慧之最理想境界。如《华严经》卷十七所云：“于诸法中不生二解，一切佛法疾得现前。初发心即得阿耨多罗三藐三菩提。知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。”顿渐本无优劣，唯有适合根性才是根本。根性悟解疾速者宜于顿超，而根性悟性迟缓者只能渐修。

40. 神秀师常见人说，慧能法疾，直指路。秀师遂唤门人志诚曰：“汝聪明多智。汝与吾至漕溪山，到慧能所礼拜，但听，莫言吾使汝来，所听得意旨，记取，却来与吾说。看慧能见解，与吾谁疾迟。汝第一早来，勿令吾怪。”

志诚奉使欢喜，遂半月中间，即至漕溪山，见慧能和尚，礼拜即听，不言来处。志诚闻法，言下便悟，即契本心。起立，即礼拜，白言：“和尚，弟子从玉泉寺来，秀师处，不得契悟。闻和尚说，便契本心。和尚慈悲，愿当教示。”慧能大师曰：“汝从彼来，应是细作。”志诚曰：“未说时即是，说了即不是。”六祖言：“烦恼即是菩提，亦复如是。”

【对勘】宗宝本后有对白及偈子：然秀之徒众，往往讥南宗祖师，不识一字，有何所长？秀曰：“他得无师之智，深悟上乘。吾不如也。且吾师五祖，亲传衣法，岂徒然哉！吾恨不能远去亲近，虚受国恩。汝等诸人，毋滞于此，可往曹溪参决。”一日，乃命门人志诚曰：“汝聪明多智，可为吾到曹溪听法。汝若闻法，尽心记取，还为吾说。”志诚禀命至曹溪，随众参请，不言来处。时祖师告众曰：“今有盗法之人，潜在此会。”志诚即出礼拜，具陈其事。师曰：“汝从玉泉来，应是细作。”对曰：“不是。”师曰：“何得不是？”对曰：“未说即是，说了不是。”师曰：“汝师若为示众？”对曰：“常指海大众，住心观静，长坐不卧。”师曰：“住心观静，是病非禅，长坐拘身，于理何益？听吾偈曰：生来坐不卧，死去卧不坐；一具臭骨头，何为立功课？”

【笺注】志诚，吉州太和人，少于荆南当阳山玉泉寺奉事神秀禅师。细作，间谍。

【述论】神秀对慧能的评价足见其豁达智慧，只是更主张“住心观静”，这虽然不是十分便捷的参悟方法，但显然更适合于小慧根人，而慧能之倡导更适合于大慧根人。佛教强调无住生心，如《顿悟入道要门论》卷上曰：

“问：心住何处即住。答：不住无住处即住。问：云何是无住处。答：住一切处，即是住无住处。云何是不住一切处？答：不住一切处者，不住善恶有无内外中间。不住空，亦不住不空。不住定，亦不住不定。即是不住一切处。只个不住一切处即是住处也。得如是者，即名无住心也。无住心者，是佛心。”“住心观静”与“无住生心”，表面看来似乎有差别，实则殊途同归。如《易经》所、云：“天下，同归而殊途，一致而百虑。”（《周易·系辞传下》）《金刚经》亦云：“一切圣贤皆以无为法而有差别。”（《金刚经》无得无说分第七）虽然慧根悟性有利钝，修禅有观心观静，乃至见性有快有慢，但必定以心开悟解、观照智慧为宗旨。参悟生命大智慧不必坐，不必不坐。坐与不坐，任逐机宜。凝心运心，各量习性。达摩以壁观，教人安心。外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。六祖恐圆宗灭绝，遂呵毁住心伏心，只是除病，不是除法。《金刚经口诀》亦云：“圣贤说法，具一切智，万法在在，随问差别，令人心开，各自见性。”

41. 大师谓志诚曰：“吾闻汝禅师教人，唯传戒定慧。汝和尚教人戒定慧如何？当为吾说。”志诚曰：“秀和尚言戒定慧，诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定。此即名为戒定慧，彼作是说，不知和尚所见如何？”慧能答曰：“此说不可思议，慧能所见又别。”志诚问：“何以别？”慧能答曰：“见有迟疾。”志诚请和尚说所见戒定慧。大师言：“汝听吾说，看吾所见处。心地无非，自性戒；心地无乱，是自性定；心地无痴，自性慧。”慧能大师言：“汝师戒定慧，劝小根智人；吾戒定慧，劝上人。得悟自性，亦不立戒定慧。”志诚言：“请大师说，不立如何？”大师言：“自性无非、无乱、无痴，念念般若观照，常离法相，有何可立？自性顿修，立有渐次，契亦不立。”志诚礼拜，便不离漕溪山，即为门人，不离大师左右。

【对勘】宗宝本作：志诚再拜，曰：“弟子在秀大师处，学道九年，不得契悟。今闻和尚一说，便契本心。弟子生死事大，和尚大慈，更为教示。”师曰：“吾闻汝师教示学人戒定慧法，未审汝师说戒定慧行相如何？与吾说看！”诚曰：“秀大师说：诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意为定。彼说如此，未审和尚以何法诲人？”

师曰：“吾若言有法与人，即为诳汝，但且随方解缚，假名三昧。如汝师

所说戒定慧，实不可思议。吾所见戒定慧又别。”志诚曰：“戒定慧只合一种，如何更别？”师曰：“汝师戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，见有迟疾。汝听吾说，与彼同否？吾所说法，不离自性，离体说法，名为相说，自性常迷。须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法。听吾偈曰：心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定，不增不减自金刚，身去身来本三昧。”

诚闻偈悔谢，乃呈一偈：五蕴幻身，幻何究竟？回趣真如，法还不净。

师然之，复语诚曰：“汝师戒定慧，劝小根智人，吾戒定慧，劝大根智人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脱知见。无一法可得，方能建立万法。若解此意，亦名佛身。亦名菩提涅槃，亦名解脱知见。见性之人，立亦得，不立亦得，去来自由，无滞无碍，应用随作，应语随答，普见化身，不离自性，即得自在神通，游戏三昧，是名见性。”志诚再启师曰：“如何是不立义？”师曰：“自性无非、无痴、无乱，念念般若观照，常离法相，自由自在，纵横尽得，有何可立？自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，所以不立一切法，诸法寂灭，有何次第？”志诚礼拜，愿为执侍，朝夕不懈。诚。吉州太和人也。

【笺注】小根智人，可受小乘教之根性，渐登圣位的人。上人，大乘机根之人。

【述论】神秀之戒定慧与慧能之戒定慧有别，只在于所接引之对象有别。神秀之所谓“诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定”，其实是源于大多数佛教经典之诸恶莫作，众善奉行，自净其意的主张。如《增一阿含序》第一有云：“诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。”显然便于小根智人循序渐进，身体力行，只是所得其实也多为福田，并不是生命智慧。要证得真正的生命大智慧，还得依赖慧能之戒定慧。有所谓：“心地无非，自性戒；心地无乱，是自性定；心地无痴，自性慧。”可见自性无非、无乱、无痴，才是证得生命大智慧之根本途径。这是因为“念念般若观照，常离法相”，自然无一法可立，亦无一法可得，方能建立万法，方能证悟最高层次的生命大智慧。所谓“心地无非，自性戒”，心地指真如本性，真如本性从来没有过失，这是自性戒。凡夫迷自性，由妄心而造一切过失罪业，这不是真心。所谓“心地无乱自性定”，是说真如本性从来不迷，也不乱，可见戒定慧是天然本具的。如《心经》所谓“无智亦无得”。有心与无心去求，都求不到；如

果离开有无心,真如本性本来现成。所谓“心地无痴自性慧”,是说心体本来光明、清静、平等,能生一切智慧。只不过因为迷误,乃至似乎丧失了这个能力,其实这个能力并没有真正丧失,只是将真知转为不知了。其实知与不知是一不是二。如《传心法要》卷下云:“法亦无法。法即是心。”不仅所有禅宗经典甚至文化经典,其实都是圣哲临时施設,随宜应机之说,都是其根据自身感悟而应机接化的产物,每有不同。如《金刚经》云:“如来于然灯佛所,于法实无所得。”(《金刚经》庄严净土分第十)只有破除得失之分别心与执著心,“我本无心有所希求,今此宝藏自然而至”(《法华经·信解品》)。

42. 又有一僧名法达,常诵《法华经》七年,心迷不知正法之处。“经上有疑,大师智慧广大,愿为决疑。”大师言:“法达,法即甚达,汝心不达;经上无疑,汝心自邪,而求正法。吾心正定,即是持经。吾一生已来,不识文字。汝将《法华经》来,对吾读一遍,吾闻即知。”法达取经到,对大师读一遍。六祖闻已,即识佛意,便与法达说《法华经》。六祖言:“《法华经》无多语,七卷尽是譬喻因缘。如来广说三乘,只为世人根钝。经文分明,无有余乘,唯一佛乘。”大师言:“法达,汝听一佛乘,莫求二佛乘,迷却汝性。经中何处是一佛乘?与汝说。经云:诸佛世尊,唯以一大事因缘故,出现于世。”(已上十六字是正法。)  
“此法如何解?此法如何修?汝听吾说。人心不思,本源空寂,离却邪见,即一大事因缘。内外不迷,即离两边。外迷着相,内迷着空。于相离相,于空离空,即是内外不迷。悟此法,一念心开,出现于世。心开何物?开佛知见。佛,犹如觉也,分为四门:开觉知见,示觉知见,悟觉知见,入觉知见。开、示、悟、入,从一处入,即觉知见,见自本性,即得出世。”大师言:“法达!吾常愿一切世人,心地常自开佛知见,莫开众生知见。世人心邪,愚迷造恶,自开众生知见。世人心正,起智慧观照,自开佛知见。莫开众生知见。开佛知见即出世。”大师言:“法达!此是《法华经》一乘法。向下分三,为迷人故。汝但依一佛乘。”大师言:“法达!心行转《法华》,不行《法华》转。心正转《法华》,心邪《法华》转。开佛知见转《法华》,开众生知见被《法华》转。”大师言:“努力依法修行,即是转经。”法达一闻,言下大悟。涕泪悲泣,白言:“和尚!实未曾转《法华》,七年被《法华》转,已后转《法华》,念念修行佛行。”大师言:“即佛行是佛。”其时听人,无不悟者。

【对勘】宗宝本前有无尽藏、僧法海两段，后较详：师自黄梅得法，回至韶州曹侯村，人无知者。有儒士刘志略，礼遇甚厚。志略有姑为尼，名无尽藏，常诵《大涅槃经》。师暂听，即知妙义，遂为解说。尼乃执卷问字，师曰：“字即不识，义即请问。”尼曰：“字尚不识，曷能会义？”师曰：“诸佛妙理，非关文字。”尼惊异之，遍告里中耆德云：“此是有道之士，宜请供养。”有晋武侯玄孙曹叔良及居民，竞来瞻礼。时宝林古寺，自隋末兵火已废，遂于故基重建梵宇，延僧居之，俄成宝坊。师住九月余日，又为恶党寻逐，师乃遁于前山，被其纵火焚烧草木，师隐身挨入石中得免。石于是有师跌坐膝痕及衣布之纹，因名避难石。师忆五祖怀会止藏之嘱，遂行隐于二邑焉。

僧法海，韶州曲江人也。初参祖师，问曰：“即心即佛，愿垂指谕。”师曰：“前念不生即心，后念不灭即佛；成一切相即心，离一切相即佛。吾若具说，穷劫不尽。听吾偈曰：即心名慧，即佛乃定；定慧等等，意中清净。悟此法门，由汝习性；用本无生，双修是正。”法海言下大悟，以偈赞曰：即心元是佛，不悟而自屈；我知定慧因，双修离诸物。

僧法达，洪州人，常诵《法华经》。来礼祖师，头不至地。师诃曰：“礼不投地，何如不礼？汝心中必有一物，蕴习何事耶？”曰：“念《法华经》已及三千部。”师曰：“汝若念至万部，得其经意，不以为胜，则与吾偕行。汝今负此事业，都不知过，听吾偈曰：礼本折慢幢，头奚不至地；有我罪即生，亡功福无比。”

师又曰：“汝名什么？”曰：“法达。”师曰：“汝名法达，何曾达法。”复说偈曰：汝今名法达，勤诵未休歇；空诵但循声，明心号菩萨。汝今有缘故，吾今为汝说；但信佛无言，莲华从口发。

达闻偈，悔谢曰：“而今而后，当谦恭一切。弟子诵《法华经》，未解经义，心常有疑，和尚智慧广大，愿略说经中义理。”师曰：“法达！法即甚达，汝心不达；经本无疑，汝心自疑。汝念此经，以何为宗？”达曰：“学人根性暗钝，从来但依文诵念，岂知宗趣？”师曰：“吾不识文字，汝试取经诵之一遍，吾当为汝解说。”法达即高声念经，至《方便品》，师曰：“止！此经元来以因缘出世为宗，纵说多种譬喻，亦无越于此。何者因缘？经云：‘诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世。’一大事者，佛之知见也。世人外迷著相，内迷著空，若能于相离相，于空离空，即是内外不迷。若悟此法，一念心开，是为

开佛知见。佛犹觉也。分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。若闻开示，便能悟入，即觉知见，本来真性而得出现。汝慎勿错解经意，见他道开示悟入，自是佛之知见，我辈无分。若作此解，乃是谤经毁佛也。彼既是佛，已具知见，何用更开？汝今当信佛知见者，只汝自心，更无别佛。盖为一切众生，自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰，便劳他世尊，从三昧起，种种苦口，劝令寢息，莫向外求，与佛无二，故云开佛知见。吾亦劝一切人，于自心中，常开佛之知见。世人心邪，愚迷造罪，口善心恶，贪嗔嫉妒，谄佞我慢，侵人害物，自开众生知见。若能正心，常生智慧，观照自心，止恶行善，是自开佛之知见。汝须念念开佛知见，勿开众生知见。开佛知见，即是出世；开众生知见，即是世见。汝若但劳劳执念，以为功课者，何异牝牛爱尾？”

达曰：“若然者，但得解义，不劳诵经耶？”师曰：“经有何过，岂障汝念？只为迷悟在人，损益由己。口诵心行，即是转经；口诵心不行，即是被经转。听吾偈曰：心迷法华转；心悟转法华；诵经久不明，与义作仇家。无念念即正，有念念成邪；有无俱不计，长御白牛车。”

达闻偈，不觉悲泣，言下大悟，而告师曰：“法达从昔已来，实未曾转法华，乃被法华转。”再启曰：“经云：‘诸大声闻乃至菩萨，皆尽思共度量，不能测佛智。’今令凡夫但悟自心，便名佛之知见，自非上根，未免疑谤。又经说三车，羊鹿之车与白牛之车，如何区别？愿和尚再垂开示。”

师曰：“经意分明，汝自迷背。诸三乘人不能测佛智者，患在度量也。饶伊尽思共推，转加悬远。佛本为凡夫说，不为佛说。此理若不肯信者，从他退席，殊不知坐却白牛车，更于门外觅三车。况经文明向汝道，唯一佛乘，无有余乘，若二若三，乃至无数方便，种种因缘，譬喻言词，是法皆为一佛乘故。汝何不省，三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名。应知所有珍财，尽属于汝，由汝受用，更不作父想，亦不作子想，亦无用想，是名持《法华经》。从劫至劫，手不释卷，从昼至夜，无不念时也。”

达蒙启发，踊跃欢喜，以偈赞曰：经诵三千部，曹溪一句亡；未明出世旨，宁歇累生狂。羊鹿牛权设，初中后善扬；谁知火宅内，元是法中王。师曰：“汝今后方可名念经僧也。”达从此领玄旨，亦不辍诵经。

【笺注】法达，洪州人，今江西南昌人。法华经，即《妙法莲华经》，七卷二十八品。姚秦天竺沙门鸠摩罗什译。一佛乘，即人人自己之佛性，亦即佛之知见，亦即人人自坐之白牛车。舍利弗、过去诸佛以无量无数方便种种因缘譬喻言辞而为众生演说诸法，皆为一佛乘。知见，一般知见指众生以思虑分别而立的见解，而佛知见，是般若智慧，是无分别智、为离思虑分别之心识。转经，诵读佛经而能识心见性，也就是以佛经作为识心见性的工具而不为其所束缚；相反，被经转，则是指执诵文字语句，受佛经束缚而堕入法执，乃至不能识心见性。

【述论】知见即所谓知识、见解等，有众生知见与佛知见两种。其中众生知见是因分别而起的见识，而佛知见则是无分别智。分别知见的缺憾是有所取舍乃至有所遗漏，而佛无分别知见的优势是无取无舍乃至无所遗漏。就此而论，现在所谓知识其实都是建立在分别基础上的有漏知见，而真正的生命大智慧是无所取舍也无所遗漏的无分别智。诵读经典只是识心见性，证悟生命大智慧的工具，绝不能受其束缚与钳制，成为经典的奴隶。也就是如叔本华所说，不能让自己的头脑成为他人思想的跑马场。诵读经典、识心见性之关键在于口诵心行，乃至自性清净。即所谓“心行转法华，不行法华转；心正转法华，心邪法华转”。也就是能自识本心、自性清净，便是转法华；不能自识本心，自见本性，就是被法华转。不执著于文字，便是转法华；执著于文字，便是被法华转。“道本无言，言说是妄”，所以《金刚经》有所谓如果有人说佛有所说法，就是谤佛。这说明佛是“说而无说，无说而说”。因此读诵经典，体悟生命大智慧，千万不可执著文字、言语、名相等。现代社会许多人阅读经典，多是出于一定功利目的，且不能发挥本心的知解力，就必然被经典所牵制与奴役。佛与众生的区别就是佛转法华，而众生被法华转。以阅读本身为目的，乃至能识心见性，体悟生命智慧，就是自由劳动，能够使人享受到生命的自由与幸福；如果以阅读之外的诸如学历等为目的，就具有马克思所谓异化劳动的性质，必然因为执著而不能体悟生命智慧，乃至不自由、不幸福。执著是没有高低贵贱的区别的，无论执著于知识，还是别的什么，都是对人有束缚的。所谓一乘佛法在大乘之上，是对上上乘根性之人说的。一乘之觉一定要明心见性；换句话说，迷失了本性，就是不觉。声闻、缘觉、菩萨这三乘人之所以不能测度佛的智慧，问题在于度量分别上。

纵然是一切声闻、缘觉、菩萨，只要用思维分别之心推究，就必然离佛知见愈远。正因如此，说佛教是宗教，其实也是谤佛谤法。因为大凡宗教，一定有个至高无上的主宰，教徒与神是不能平等的。譬如，基督教讲上帝，伊斯兰教讲真主，人不能与上帝和真主平等，更不能人人去做上帝和真主，而佛教讲平等不二，主张一切众生皆有佛性，一切众生皆得作佛。佛是大智大觉之人，这种大智大觉是人人生来就有的，就存在于各自本心之中。所谓佛，其实就是识心见性之人，而人就是还未能识心见性的佛。

43. 时有一僧名智常，来漕溪山，礼拜和尚，问四乘法义。智常问和尚曰：“佛说三乘，又言最上乘。弟子不解，望为教示。”慧能大师曰：“汝自身心见，莫着外法相。元无四乘法，人心不量四，等法有四乘。见闻读诵是小乘，悟法解义是中乘，依法修行是大乘。万法尽通，万行俱备，一切无染，但离法相，作无所得，是最上乘。最上乘是最上行义，不在口说，汝须自修，莫问吾也。”

【对勘】宗宝本前有智通一段，后亦详，且增加志道、行思、怀让、永嘉玄觉、智隍等段落，属机缘品。作：僧智通，寿州安丰人，初看《楞伽经》约千余遍，而不会三身四智，礼师求解其义。师曰：“三身者，清净法身，汝之性也；圆满报身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也。若离本性，别说三身，即名有身无智。若悟三身无有自性，即名四智菩提。听吾偈曰：自性具三身，发明成四智；不离见闻缘，超然登佛地。吾今为汝说，谛信永无迷；莫学驰求者，终日说菩提。”

通再启曰：“四智之义，可得闻乎？”师曰：“既会三身，便明四智，何更问耶？若离三身，别谈四智，此名有智无身也。即此有智。还成无智。”复偈曰：大圆镜智性清净，平等性智心无病；妙观察智见非功，成所作智同圆镜。五八六七果因转，但用名言无实性；若于转处不留情，繁兴永处那伽定。

通顿悟性智，遂呈偈曰：三身元我体，四智本心明；身智融无碍，应物任随形。起修皆妄动，守住匪真精；妙旨因师晓，终亡染污名。

僧智常，信州贵溪人，髫年出家，志求见性。一日参礼，师问曰：“汝从何来？欲问何事？”曰：“学人近往洪州白峰山，礼大通和尚，蒙示见性成佛之义，未决狐疑，远来投礼，伏望和尚慈悲指示。”师曰：“彼有何言句？汝试



举看。”曰：“智常到彼，凡经三月，未蒙示诲。为法切故，一夕独入丈室，请问：‘如何是智常本心本性？’大通乃曰：‘汝见虚空否？’对曰：‘见。’彼曰：‘汝见虚空有相貌否？’对曰：‘虚空无形，有何相貌？’彼曰：‘汝之本性，犹如虚空，返观自性，了无一物可见，是名正见；了无一物可知，是名真知。无有青黄长短，但见本源清净，觉观圆明，即名见性成佛，亦名极乐世界，亦名如来知见。’学人虽闻此说，犹未决了，乞和尚开示。”师曰：“彼师所说，犹存知见，故令汝未了，吾今示汝一偈：不见一法存无见，大似浮云遮日面；不知一法守空知，还如太虚生闪电。此之知见瞥然兴，错认何曾解方便；汝当一念自知非，自己灵光常显现。”

常闻偈已，心意豁然，乃述偈曰：无端起知见，著相求菩提；情存一念悟，宁越昔时迷。自性觉源体，随照枉迁流；不入祖师室，茫然趣两头。

智常一日问师曰：“佛说三乘法，又言最上乘，弟子未解，愿为教授。”师曰：“汝观自本心，莫著外法相。法无四乘，人心自有等差。见闻转诵是小乘，悟法解义是中乘，依法修行是大乘，万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。乘是行义，不在口争，汝须自修，莫问吾也。一切时中，自性自如。”常礼谢，执侍终师之世。

僧志道，广州南海人也。请益曰：“学人自出家，览《涅槃经》十载有余，未明大意，愿和尚垂海。”师曰：“汝何处未明？”曰：“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。于此疑惑。”

师曰：“汝作么生疑？”曰：“一切众生皆有二身，谓色身、法身也。色身无常，有生有灭；法身有常，无知无觉。经云生灭灭已，寂灭为乐者，不审何身寂灭？何身受乐？若色身者，色身灭时，四大分散，全然是苦，苦不可言乐。若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？又法性是生灭之体，五蕴是生灭之用。一体五用，生灭是常。生则从体起用，灭则摄用归体。若听更生，即有情之类，不断不灭；若不听更生，则永归寂灭，同于无情之物。如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生。何乐之有？”

师曰：汝是释子，何习外道断常邪见，而议最上乘法？据汝所说，即色身外别有法身，离生灭求于寂灭。又推涅槃常乐，言有身受用，斯乃执吝生死，耽著世乐。汝今当知，佛为一切迷人，认五蕴和合为自体相，分别一切法为外尘相。好生恶死，念念迁流，不知梦幻虚假，枉受轮回。以常乐涅槃，翻为

苦相，终日驰求。佛愍此故，乃示涅槃真乐，刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无不受者，岂有一体五用之名？何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生？斯乃谤佛毁法。

听吾偈曰：无上大涅槃，圆明常寂照；凡愚谓之死，外道执为断。诸求二乘人，目以为无作；尽属情所计，六十二见本。妄立虚假名，何为真实义；惟有过量人，通达无取舍。以知五蕴法，及以蕴中我；外现众色像，一一音声相。平等如梦幻，不起凡圣见；不作涅槃解，二边三际断。常应诸根用，而不起用想；分别一切法，不起分别想。劫火烧海底，风鼓山相击；真常寂灭乐，涅槃相如是。吾今强言说，令汝舍邪见；汝勿随言解，许汝知少分。志道闻偈大悟。踊跃作礼而退。

行思禅师，姓刘氏，吉州安城人也。闻曹溪法席盛化，径来参礼。遂问曰：“当何所务，即不落阶级？”师曰：“汝曾作甚么来？”曰：“圣谛亦不为。”师曰：“落何阶级？”曰：“圣谛尚不为，何阶级之有？”师深器之，思首众。一日，师谓曰：“汝当分化一方，无令断绝。”思既得法，遂回吉州青原山，弘法绍化。谥号弘济禅师。

怀让禅师，金州杜氏子也。初谒嵩山安国师，安发之曹溪参叩。让至礼拜。师曰：“甚处来？”曰：“嵩山。”师曰：“甚么物，恁么来？”曰：“说似一物即不中。”师曰：“还可修证否？”曰：“修证即不无，污染即不得。”师曰：“只此不污染，诸佛之所护念。汝既如是，吾亦如是。西天般若多罗谶，汝足下一马驹，踏杀天下人。应在汝心，不须速说。”让豁然契会，遂执侍左右一十五载，日益玄奥。后往南岳，大阐禅宗。

永嘉玄觉禅师，少习经论，精天台止观法门，因看《维摩经》发明心地。遇师弟子玄策相访，与其剧谈，出言暗合诸祖。策云：“仁者得法师谁？”曰：“我听方等经论，各有师承。后于《维摩经》悟佛心宗，未有证明者。”策云：“威音王已前即得，威音王已后无师自悟，尽是天然外道。”曰：“愿仁者为我证据。”策云：“我言轻。曹溪有六祖大师，四方云集，并是受法者。若去，则与偕行。”

觉遂同策来参，绕师三匝，振锡而立。师曰：“夫沙门者，具三千威仪，八万细行，大德自何方而来，生大我慢？”觉曰：“生死事大，无常迅速。”师

曰：“何不体取无生，了无速乎？”曰：“体即无生，了本无速。”师曰：“如是，如是。”玄觉方具威仪礼拜。须臾告辞。师曰：“返太速乎？”曰：“本自非动，岂有速耶？”师曰：“谁知非动？”曰：“仁者自生分别。”师曰：“汝甚得无生之意。”曰：“无生岂有意耶？”师曰：“无意谁当分别？”曰：“分别亦非意。”师曰：“善哉！少留一宿。”时谓一宿觉。后著《证道歌》，盛行于世。

禅者智隍，初参五祖，自谓已得正受，庵居长坐，积二十年。师弟子玄策，游方至河朔，闻隍之名，造庵问云：“汝在此作什么？”隍云：“入定。”策云：“汝云入定，为有心入耶？无心入耶？若无心入者，一切无情，草木瓦石，应合得定；若有心入者，一切有情，含识之流，亦应得定。”隍曰：“我正入定时，不见有有无之心。”策云：“不见有有无之心，即是常定。何有出入？若有出入，即非大定。”隍无对。良久，问曰：“师嗣谁耶？”策云：“我师曹溪六祖。”隍云：“六祖以何为禅定？”策云：“我师所说，妙湛圆寂，体用如如，五阴本空，六尘非有，不出不入，不定不乱。禅性无住，离住禅寂；禅性无生，离生禅想。心如虚空，亦无虚空之量。”

隍闻是说，径来谒师。师问云：“仁者何来？”隍具述前缘。师云：“诚如所言，汝但心如虚空，不著空见，应用无碍，动静无心，凡圣情忘，能所俱泯，性相如如，无不时也。”隍于是大悟，二十年所得心，都无形响。其夜，河北土庶闻空中有声云：“隍禅师今日得道。”隍后礼辞，复归河北，开化四众。

一僧问师云：“黄梅意旨，甚么人得？”师云：“会佛法人得。”僧云：“和尚还得否？”师云：“我不得。”僧云：“和尚为什么不得？”师云：“我不会佛法。”

师一日欲濯所授之衣，而无美泉。因至寺后五里许，见山林郁茂，瑞气盘旋，师振锡卓地，泉应手而出，积以为池，乃跪膝浣衣石上。忽有一僧来礼拜，云：“方辩是西蜀人，昨于南天竺国，见达摩大师，嘱方辩，速往唐土，吾传大迦叶正法眼藏及僧伽梨，见传六代于韶州曹溪，汝去瞻礼。方辩远来，愿见我师传来衣钵。”师乃出示，次问：“上人攻何事业？”方辩曰：“善塑。”师正色曰：“汝试塑看。”方辩罔措。数日，塑就真相，可高七寸，曲尽其妙。呈似师，师笑曰：“汝只解塑性，不解佛性。”师舒手摩方辩顶曰：“永为人天福田。”师仍以衣酬之。辩取衣分为三，一披塑像，一自留，一用棕裹瘞地中。誓曰：“后得此衣，乃吾出世、住持于此，重建殿宇。”

有僧举卧轮禅师偈云：卧轮有伎俩，能断百思想；对境心不起，菩提日

日长。

师闻之，曰：“此偈未明心地，若依而行之，是加系缚。”因示一偈曰：慧能没伎俩，不断百思想；对境心数起，菩提作么长。

【笺注】智常，信州贵溪人，今江西上饶人（江西贵溪县西）。三乘，指声闻乘为羊车、缘觉乘为鹿车、菩萨乘为牛车，是为度化众生达到那番境界的三种教法。最上乘，指大白牛车，喻得佛乘的教法。也就是一佛乘，即圆顿教。四乘，即声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、一佛乘。

【述论】佛法本无四乘之分，只是因人的接受能力有差别而随缘说法显出声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、一佛乘四乘。其中小乘根性小，仅依据目之所见、耳之所闻而勤诵经典，知其然而不知其所以然，是谓声闻乘即小乘。仅能悟佛法，解经典中之意义，虽知其所以然而未能躬行实践，也无法证得真正智慧，所悟之法、所解之义依然只是别人所证诸佛菩萨境界，而非自己亲证，是为缘觉乘即中乘。既悟六度万行之理，又能依法实践，既能依法实践，必然义理明白通达，且行解相辅相成，是为大乘菩萨乘即三乘。通达一切万法，而能明心见性，自性备一切万法，乃至“一切不染，离诸法相，一无所得”，这是最上乘即一佛乘。达摩有云：“智者求心不求佛，了本心源即无余。”（达摩《绝观论》<sup>①</sup>）叔本华亦云：“一个人若希望自己的思想具有真理性并富有生命力，那么，这些思想本质上必须是他本人的。”<sup>②</sup>更简单来说，所谓信解行证其实就是这四种境界，信为小乘，解为中乘，行为上乘，证为最上乘。佛法本来是一乘，只是由于修持层次不同而有差异，体悟生命智慧亦然：最低层次满足于感官经验，不求甚解，似是而非；较高层次满足于文字经验的识解而无切实体会，充其量只能是间接经验；更高层次除了有间接经验，还有实践所得直接经验，识解虽然透彻，但还不能通达；最高层次是识心见性，明白四达，无所取舍，也无所遗漏，乃至了无所得而无所不得。最低层次是庸人，较高层次是学者，更高层次是专家，最高层次才是大师。亦分别类似于庶人、士人、贤人、圣人，而圣人显然是中国生命智慧的最杰出代表。

① 达摩：《绝观论》，明尧，明洁编校：《禅宗六代祖师传灯法本》。

② 叔本华：《论独思》，《叔本华论说文集》，第346页。

44. 又有一僧名神会，南阳人也。至漕溪山礼拜，问言：“和尚坐禅，见亦不见？”大师起把，打神会三下，却问神会：“吾打汝，痛不痛？”神会答言：“亦痛亦不痛。”六祖言曰：“吾亦见亦不见。”神会又问大师：“何以亦见亦不见？”大师言：“吾亦见者，常见自过患，故云亦见。亦不见者，不见天地人过罪。所以亦见亦不见也。汝亦痛亦不痛如何？”神会答曰：“若不痛，即同无情木石；若痛，即同凡夫，即起于恨。”大师言：“神会向前。见不见是两边，痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢来弄人！”神会礼拜，更不敢言。大师又言：“汝心迷不见，问善知识觅路。汝心悟自见，依法修行。汝自迷不见自心，却来问慧能见否？吾不自知，代汝迷不得。汝若自见，代得吾迷？何不自修，问吾见否！”神会作礼，便为门人，不离漕溪山中，常在左右。

【对勘】宗宝本前有志彻一段，神会部分前半基本同，后多出对答等。属顿渐品，其后护法品，敦煌本不载。作：僧志彻，江西人，本姓张，名行昌，少任侠。自南北分化，二宗主虽亡彼我，而徒侣竞起爱憎。时北宗门人，自立秀师为第六祖，而忌祖师传衣为天下闻，乃嘱行昌来刺于师。师他心通，预知其事，即置金十两于座间。时夜暮，行昌入祖室，将欲加害，师舒颈就之，行昌挥刃者三，悉无所损。师曰：“正剑不邪，邪剑不正。只负汝金，不负汝命。”行昌惊扑，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。师遂与金，曰：“汝且去！恐徒众反害于汝。汝可他日易形而来。吾当摄受。”

行昌禀旨宵遁，后投僧出家，具戒精进。一日，忆师之言，远来礼觐。师曰：“吾久念汝，汝来何晚？”曰：“昨蒙和尚舍罪，今虽出家苦行，终难报德，其惟传法度生乎？弟子常览《涅槃经》，未晓常无常义，乞和尚慈悲，略为解说。”师曰：“无常者，即佛性也；有常者，即一切善恶诸法分别心也。”曰：“和尚所说，大违经文。”师曰：“吾传佛心印，安敢违于佛经？”曰：“经说佛性是常，和尚却言无常。善恶诸法乃至菩提心，皆是无常，和尚却言是常。此即相违，令学人转加疑惑。”师曰：“《涅槃经》，吾昔听尼无尽藏读诵一遍，便为讲说，无一字一义不合经文，乃至为汝，终无二说。”曰：“学人识量浅昧，愿和尚委曲开示。”

师曰：“汝知否？佛性若常，更说什么善恶诸法，乃至穷劫，无有一人发菩提心者，故吾说无常，正是佛说真常之道也。又一切诸法若无常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不遍之处，故吾说常者，正是佛说真无常

义，佛比为凡夫外道，执于邪常，诸二乘人于常计无常，共成八倒。故于涅槃了义教中，破彼偏见，而显说真常、真乐、真我、真净。汝今依言背义，以断灭无常及确定死常，而错解佛之圆妙最后微言，纵览千遍，有何所益？”

行昌忽然大悟，乃说偈言：“因守无常心，佛说有常性；不知方便者，犹春池拾砾。我今不施功，佛性而现前；非师相授与，我亦无所得。”师曰：“汝今彻也，宜名志彻。”彻礼谢而退。

有一童子，名神会，襄阳高氏子，年十三，自玉泉来参礼。师曰：“知识远来艰辛，还将得本来否？若有本则合识主，试说看。”会曰：“以无住为本，见即是主。”师曰：“这沙弥争合取次语。”以拄杖打三下，会乃问曰：“和尚坐禅，还见不见？”师云：“吾打汝是痛不痛？”对曰：“亦痛亦不痛。”师曰：“吾亦见亦不见。”神会问：“如何是亦见亦不见？”师云：“吾之所见，常见自心过愆，不见他人是非好恶，是以亦见亦不见，汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，则同凡夫，即起恚恨。汝向前见不见是二边，痛不痛是生灭，汝自性且不见，敢尔弄人？”神会礼拜悔谢。师又曰：“汝若心迷不见，问善知识觅路；汝若心悟，即自见性，依法修行。汝自迷不见自心，却来问吾见与不见。吾见自知，岂待汝迷？汝若自见，亦不待吾迷。何不自知自见，乃问吾见与不见。”神会再礼百余拜，求谢过愆，服勤给侍，不离左右。

一日，师告众曰：“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？”神会出曰：“是诸佛之本源，神会之佛性。”师曰：“向汝道无名无字，汝便唤作本源佛性，汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。”会后入京洛，大弘曹溪顿教，著《显宗记》，行于世。

师见诸宗难问，咸起恶心，多聚座下，愍而谓曰：“学道之人，一切善念恶念，应当尽除；无名可名，名于自性；无二之性，是名实性。于实性上建立一切教门，言下便须自见。”诸人闻说，总皆作礼，请事为师。

【笺注】神会，姓高，襄阳人。年方幼学，闻岭表曹侯溪慧能禅师盛扬法道，乃教善财南方参问，居曹溪数载，后遍寻名迹。被尊七祖。两边，即断见与常见二见。

【述论】参悟生命大智慧之根本在于不落两边，不堕生死。因为执著于见与不见、生与死之分别，就是不见无二本性，就不能参悟生命大智慧。而真正的生命大智慧其实就是无二本性，就是见与不见、生与死，乃至知与无

知平等不二。常见自己的过失，而不见天地人的过失。这也是证得生命大智慧的表现。这不仅因为只看自己过失，就会有进步，不见他物不是会通达自如，更重要的是“观于寂灭，而不亦寂灭；观于远离，而身心修善”，这才是《维摩诘所说经》之“不尽有为，不住无为”之“尽无尽解脱法门”（《维摩诘所说经·菩萨行品》）。可见，不仅见与不见，生与死，而且有为与无为也是平等不二的。这才是“不二法门”之精义。

### 卷九：教示十僧传法附灭度年月

45. 大师遂唤门人法海、志诚、法达、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如、神会。大师言：“汝等拾弟子近前。汝等不同余人。吾灭度后，汝各为一方头，吾教汝说法，不失本宗。举三科法门，动用三十六对，出没即离两边。说一切法，莫离于性相。若有人问法，出语尽双，皆取法对，来去相因，究竟二法尽除，更无去处。三科法门者，荫、界、入。荫是五荫；界，是十八界；入，是十二入。何名五荫？色荫、受荫、想荫、行荫、识荫是。何名十八界？六尘、六门、六识。何名十二入？外六尘、中六门。何名六尘？色声香味触法是。何名六门？眼耳鼻舌身意是。法性起六识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。六门、六尘，自性含万法，名为藏识。思量即转识。生六识，出六门，见六尘，是三六十八。由自性邪，起十八邪。若自性正，起十八正。若恶用即众生，善用即佛。用由何等？由自性。

【对勘】宗宝本前有护法品第九章，敦煌本不载，作：神龙元年上元日，则天、中宗诏云：“朕请安秀二师宫中供养，万机之暇，每究一乘。二师推让云：‘南方有能禅师，密受忍大师衣法，传佛心印，可请彼问。’今遣内侍薛简，驰诏迎请，愿师慈念，速赴上京。”师上表辞疾，愿终林麓。薛简曰：“京城禅德皆云：‘欲得会道，必须坐禅习定。若不因禅定而得解脱者，未之有也。’未审师所说法如何？”

师曰：“道由心悟，岂在坐也？经云：‘若言如来若坐若卧，是行邪道。’何故？无所从来，亦无所去，无生无灭，是如来清净禅。诸法空寂，是如来清净坐。究竟无证，岂况坐耶？”简曰：“弟子回京，主上必问，愿师慈悲，指示心要，传奏两宫及京城学道者，譬如一灯然百千灯，冥者皆明，明明无尽。”师云：“道无明暗，明暗是代谢之义，明明无尽，亦是有尽，相待立名。故《净

名经》云：‘法无有比，无相待故。’”简曰：“明喻智慧，暗喻烦恼，修道之人，倘不以智慧照破烦恼，无始生死凭何出离？”师曰：“烦恼即是菩提，无二无别。若以智慧照破烦恼者，此是二乘见解，羊鹿等机。上智大根，悉不如是。”

简曰：“如何是大乘见解？”师曰：“明与无明，凡夫见二，智者了达，其性无二。无二之性，即是实性。实性者，处凡愚而不减，在贤圣而不增，住烦恼而不乱，居禅定而不寂。不断不常，不来不去，不在中间及其内外，不生不灭，性相如如，常住不迁，名之曰道。”简曰：“师说不生不灭，何异外道？”师曰：“外道所说不生不灭者，将灭止生，以生显灭，灭犹不灭，生说不生。我说不生不灭者，本自无生，今亦无灭，所以不同外道。汝若欲知心要，但一切善恶都莫思量，自然得入清净心体，湛然常寂，妙用恒沙。”简蒙指教，豁然大悟，礼辞归阙，表奏师语。

其年九月三日，有诏褒谕师曰：“师辞老疾，为朕修道，国之福田。师若净名，托疾毗耶，阐扬大乘，传诸佛心，谈不二法。薛简传师指授如来知见，朕积善余庆，宿种善根，值师出世，顿悟上乘，感荷师恩，顶戴无已，拜奉磨衲袈裟及水晶钵，敕韶州刺史修饰寺宇，赐师旧居为国恩寺焉。”

后宗宝本付嘱品第十，基本同，作：师一日唤门人法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等，曰：“汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师，吾今教汝说法，不失本宗。先须举三科法门，动用三十六对，出没即离两边，说一切法，莫离自性。忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因。究竟二法尽除，更无去处。”

三科法门者，阴、界、入也。阴是五阴：色受想行识是也。入是十二入，外六尘：色声香味触法；内六门：眼耳鼻舌身意是也。界是十八界，六尘、六门、六识是也。自性能含万法，名含藏识；若起思量，即是转识，生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。含恶用即众生用，善用即佛用。用由何等，由自性有。

【笺注】灭度，即灭障度苦，古译入灭息。或云灭度、入灭。本宗，出家人所从之宗派，即各本之宗派，此处指禅宗。三科，指五蕴、十二处（入）、十八界，是为佛教观察凡世，领悟佛理，达到佛境的三个方面。出没，出入。二法，诸如生灭、有无、断常等对立的两个方面。五荫，即五蕴，也叫五阴，指



色、受、想、行、识五类。十八界，包括色声香味触法六尘、眼耳鼻舌身意六门、眼耳鼻舌身意六识。十二入，即色声香味触法外六尘、眼耳鼻舌身意中六门。藏识，又称含藏识，即八识中的第八阿赖耶识，此识为宇宙万有之本，含藏万有，使之存而不失；又因其能含藏生长万有的种子，故称为种子识。转识，第七末那识的异名，又称我识或计执识，因“依彼”第八含藏识转生，又“恒审思量”第八含藏识为我“缘彼”，故称转识。也就是依彼转、缘彼，思量为性、相。

【述论】佛之说法，注重随机而说，原则是戒定慧、闻思修“三学三慧”。唯有一乘法，无二亦无三，都是佛陀方便说法，不能起执著。“皆取对法”之宗旨是“两边不立，中道不存”，也就是离开两边而不离自性。佛教将宇宙一切万法归纳为五阴、十八界、十二入三科，即色受想行识五阴，眼耳鼻舌身意六根（六门）、色声香味触法六尘、眼耳鼻舌身意六识十八界、外六尘与内六门十二入。这几类，一通百通。“自性含万法，名为藏识。思量即转识。生六识，出六门，见六尘，是三六十八。由自性邪，起十八邪。若自性正，起十八正。”邪、正各是一边，没有离开两边，就是邪，离开两边才是正。可见，如果执著邪正两边，没有证得绝对，还是在相对里打转，无论六道凡夫，还是声闻、缘觉、菩萨，都是有情众生，都是众生之“恶用”；如果离开诸如善恶两边，这就是“善用”，就是佛。即所谓：“若恶用即众生，善用即佛。用由何等？由自性。”这是因为无论佛法还是自性其实都是无二之性。所以参悟生命大智慧之根本在于离两边，但不守中庸，而是体悟不二自性，真正达到《坛经》之所谓“不生不灭”乃至“无智亦天得”的境界。这也正是佛教“观世间苦而不恶生死，观于无我而诲人不倦”（《维摩诘所说经·菩萨行品》）的原因。《华严经》卷四十一所谓“不作二，不作不二”，也是对这种生命大智慧的阐述。既然执著两边就是迷愚，离开两边才是智慧，那么所有建立在二元对立基础上的知识，其实都是愚见；只有消除二元对立，讲求平等不二，才是真正的智慧。遗憾的是现代社会许多人总是将建立在二元论基础上的有漏知识看成了智慧，却对真正超越了二元对立乃至知与无知不二的最高生命大智慧却视而不见。

46. 对。外境无情对有五：天与地对，日与月对，暗与明对，阴与阳对，水

与火对。语与言对、法与相对有十二：有为无为对，有色无色对，有相无相对，有漏无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，长与短对，高与下对。自性起用对有十九对：邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，慈与害对，喜与嗔对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，常与无常对，法身与色身对，化身与报身对，体与用对，性与相对，有情与无情对。言语与法相对有十二对，内外境有无五对，三身有三对，都合成三十六对法也。此三十六对法，解用通一切经，出入即离两边。如何自性起用三十六对？共人言语，出外于相离相，入内于空离空。着空，即惟长无明；着相，即惟邪见谤法。直言不用文字，既言不用文字，人不合言语，言语即是文字。自性上说空，正语言本性，不空迷自惑，语言除故。暗不自暗，以明故暗。暗不自暗，以明变暗。以暗显明，来去相因。三十六对，亦复如是。

47. 大师言：“十弟子，已后传法，递相教授一卷《坛经》，不失本宗。不禀受《坛经》，非我宗旨。如今得了，递代流行。得遇《坛经》者，如见吾亲授。”十僧得教授已，写为《坛经》，递代流行，得者必当见性。

【对勘】与宗宝本略同，作：对法外境，无情五对：天与地对，日与月对，明与暗对，阴与阳对，水与火对，此是五对也。法相语言十二对：语与法对，有与无对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对，此是十二对也。自性起用十九对：长与短对，邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，慈与毒对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，常与无常对，悲与害对，喜与嗔对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，法身与色身对，化身与报身对，此是十九对也。

师言：“此三十六对法，若解用，即道贯一切经法，出入即离两边。自性动用，共人言语，外于相离相，内于空离空。若全著相，即是邪见，若全执空，即长无明。执空之人有谤经，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合语言，只此语言，便是文字之相。”又云：“直道不立文字，即此不立两字，亦是文字。见人所谈，便即谤他言著文字。汝等须知，自迷犹可。又谤佛经，不要谤经。罪障无数。”

若著相于外，而作法求真，或广立道场，说有无之过患，如是之人，累劫不可见性。但听依法修行，又莫百物不思，而于道性窒碍。若听说不修，令人反生邪念。但依法修行，无住相法施。汝等若悟，依此说，依此用，依此行，依此作，即不失本宗。若有人问汝义，问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对，二道相因，生中道义。汝一问一对，余问一依此作，即不失理也。设有人问何名为暗？答云：“明是因，暗是缘；明没即暗，以明显暗，以暗显明，来去相因，成中道义。余问悉皆如此。汝等于后传法，依此转相教授，勿失宗旨。”

【笺注】漏，烦恼之异名。有流失、漏落之义。即贪嗔等之烦恼、日夜自眼耳等六根门漏泄流注而不止，能使人漏落于三恶道。因之而有烦恼之法曰有漏，离烦恼之法曰无漏。无明，烦恼的别称，有不如实知见的意思，是说暗昧事物，不通达事相乃至事理、真如的精神状态。

【述论】孔子与亚里士多德都讲中庸之道，认为过度与不足是恶德的标志，而介于二者之间的适度才是美德的标志。亚里士多德甚至明确指出：“在一切可称赞的感受和行为中，都有着中间性，不过很可能有时要偏向于过度，有时要偏向于不及，我们很难命中中间，行为优良。”<sup>①</sup>其实禅宗所谓三十六对法，其目的就是破除偏执。当人们执著于一方时，常常举出另一方来对，以便使人们明白任何执著，都是有所取舍的有漏智慧，而佛法乃至生命大智慧常常是不二之法，是无二之性。譬如天与地、日与月，凡夫见二，智者了达，天地、日月是一不是二。能在貌似对立的两边看到法法皆是不二，就是不二法门。《维摩诘所说经》云：“欲得净土，当净其心。随其心净，则佛土净。”（《维摩诘所说经·佛国品第一》）这也就是所谓万法唯心。心是一不是二。如此即能“解用通一切经，出入即离两边”。如何离两边？《顿悟入道要门论》卷上有云：“问：云何是中道？答：无中间，亦无二边，即中道也。云何是二边？答：为有彼心，有此心，即是二边。云何名彼心此心？答：外缚色声，名为彼心。内起妄念，名为此心。若于外不染色，即名无彼心。内不生妄念，即名无此心。此非二边也。心既无二边，中亦何有哉？得如是者，即名中道。”这就是心既无二边，亦无中道。也就是所谓“两边不立，中

① 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，《亚里士多德全集》第八卷，第43页。

道不存”。实际上佛教如《维摩诘所说经》等提倡“不二法门”就是不执著两边,也不执著中道的体现。在诸如生与灭、我与我所、受与不受、垢与净、动与念、菩萨心与声闻心,善与不善、罪与福、有漏与无漏、有为与无为、生死与涅槃、尽与不尽、明与无明、色与色空、布施与回向、佛与众、正道与邪道等两边之间不取不舍、心体无滞、通达无碍,甚至如《华严经》卷五十四所云“知一切法无相是相,相是无相;无分别是分别,分别是无分别”,这才是真正彻悟自性不二生命大智慧的体现。可见三十六对法的根本宗旨也是排除执著二边,体悟自性不二的生命大智慧。也只有破除二边,乃至无中间,亦无二边,也就是不执著于无中间,亦无二边的所谓中道,才是生命大智慧的最高境界。遗憾的是,虽然只有不执著二边,才能真正体悟本心不二的生命大智慧,但许多人往往总是在常与无常、苦与乐、空与实、我与无我等二边之中执著一边。比如凡夫常常执著有,小乘人不著相却执著空,认为听经便是著言说相,看经便是著文字相。其实诸佛、菩萨、祖师说法,无不希望众生开悟,破除二边,而达不二之本性。因为有所执著,必有所漏失,而只有破除执著,才能真正无所遗漏。即所谓:“出外于相离相,入内于空离空。着空,即惟长无明;着相,即惟邪见谤法。”其实《道德经》第二章郭店竹简甲本所谓:“有无之相生也,难易之相成也,长短之相形也,高下之相盈也,音声之相和也,前后之相随也。”也是告诫人们破除对有无、难易、长短、高下、音声、前后等对立二边的执著,而体悟平等不二的生命智慧,事实上也只有这样才能理解无为的道理。遗憾的是许多人总是误解了老子。康德之二律背反原理以及阿多诺的一些观点也在不同程度上体现了对这一智慧的体验与认识。《华严经》有云:“不作二,不作不二。”(《华严经》卷四十一)可见二元论与不二论平等不二,才是最高生命智慧的体现。

48. 大师先天二年八月三日灭度。七月八日,唤门人告别。大师先天元年于新州国恩寺造塔,至先天二年七月告别。大师言:“汝众近前,吾至八月,欲离世间,汝等有疑早问,为汝破疑,当令迷尽,使汝安乐。吾若去后,无人教汝。”法海等闻已,涕泪悲泣,唯有神会不动,亦不悲泣。六祖言:“神会小僧,却得善等,毁誉不动,余者不得。数年山中,更修何道?汝今悲泣,更有阿谁?忧吾不知去处在!若不知去处,终不别汝。汝等悲泣,即不知吾去

处。若知去处，即不悲泣。性本无生无灭，无去无来。汝等尽坐，吾与汝一偈：《真假动静偈》，汝等尽诵取，见此偈意，与吾意同。依此修行，不失宗旨。”僧众礼拜，请大师留偈，敬心受持。偈曰：一切无有真，不以见于真。若见于真者，是见尽非真。若能自有真，离假即心真。自心不离假，无真何处真。有情即解动，无情即不动。若修不动行，同无情不动。若见真不动，动上有不动。不动是不动，无情无佛种。能善分别相，第一义不动。若悟作此见，则是真如用。报诸学道者，努力须用意。莫于大乘门，却执生死智。前头人相应，即共论佛义。若实不相应，合掌令欢喜。此教本无净，无净失道意。执迷净法门，自性入生死。

【对勘】宗宝本基本同。师于太极元年壬子七月，命门人往新州国恩寺建塔，仍命促工，次年夏末落成。七月一日，集徒众曰：“吾至八月，欲离世间，汝等有疑，早须相问，为汝破疑，令汝迷尽。吾若去后，无人教汝。”法海等闻，悉皆涕泣。惟有神会，不动神情，亦无涕泣。师云：“神会小师，却得善不善等，毁誉不动，哀乐不生，余者不得。数年在山，竟修何道？汝今悲泣，为忧阿谁？若忧吾不知去处，吾自知去处。吾若不知去处，终不预报于汝。汝等悲泣，盖为不知吾去处。若知吾去处，即不合悲泣。法性本无生灭去来，汝等尽坐。吾与汝等一偈，名曰真假动静偈。汝等诵取此偈，与吾意同。依此修行，不失宗旨。”众僧作礼，请师说偈。

偈曰：一切无有真，不以见于真；若见于真者，是见尽非真。若能自有真，离假即心真；自心不离假，无真何处真？有情即解动，无情即不动；若修不动行，同无情不动。若觅真不动，动上有不动；不动是不动，无情无佛种。能善分别相，第一义不动；但作如此见，即是真如用。报诸学道人，努力须用意；莫于大乘门，却执生死智。若言下相应，即共论佛义；若实不相应，合掌令欢喜。此宗本无净，净即失道意；执逆净法门，自性入生死。

【笺注】小僧，即小师，具足戒未滿十年者，或为弟子之称，也有用作沙门谦下之称的。大乘门，指禅宗顿教法门。生死智，落于生死之见识。意思是不可于大乘门中执生死之见，应该既入大乘门，即离生死智。

【述论】“性本无生无灭，无去无来”，这是禅宗生命大智慧的主要概括。人的生命至少肉体生命是有限的，这同时也制约了人对生命智慧的体验，能够超越肉体生命的有限，通晓生前与死后，臻达齐生死乃至不生不灭是至关

重要的。所谓不生不灭其实就是无二之性。据载,慧能有这些的阐释:“无二之性,即是实性。实性者,处凡愚而不减,在圣贤而不增,住烦恼而不乱,居禅定而不寂,不断不常,不来不去,不在中间,乃其内外,不生不灭,性相如如,常住不迁,名之曰道。”“外道所说不生不灭者,将灭止生,以生显灭,灭犹不灭,性说无生。我说不生不灭者,本自无生,今亦无灭,所以不同外道。”(《五灯会元》卷一)也正因为通达性“本自无生,今亦无灭”,才能在更深层次上把握自性无二,也才能真正赢得生命的自由与解放,以及生命的不生不灭。故此,举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮,安时而处顺、哀乐不能入,理所当然也就是参透生命大智慧的体现。如《华严经》有云:“远离一切分别见,不动不转,不失不坏。”(《华严经》卷二十四)神会毁誉不动,亦不悲泣,正是其体悟生命大智慧的体现。如果说庄子击釜而歌是因为他齐生死,那么苏格拉底坦然赴死,是因为在他看来真正的哲学家应该为信念而死,而不应该有所恐慌和悲哀。既然“只有在另一个世界才能获得有价值的智慧”,那他应该“高兴”;如果有人临死前感到悲哀,“那就足以证明他不是智慧的热爱者,而是身体的热爱者”,甚至是财富乃至名誉的热爱者。<sup>①</sup>尽管慧能、神会对死亡的体悟可能并不一定与苏格拉底相同,但其坦然的生命态度则毕竟有某些相似性,至少传达出一点基本接近的生命智慧。

49. 众僧既闻,识大师意,更不敢诤,依法修行。一时礼拜,即知大师不永住世。上座法海向前言:“大师!大师去后,衣法当付何人?”大师言:“法即付了,汝不须问。吾灭后二十余年,邪法撩乱,惑我宗旨,有人出来,不惜身命,定佛教是非。竖立宗旨,即是吾正法。衣不合传。汝不信,吾与诵先代五祖《传衣付法诵》。若据第一祖达摩颂意,即不合传衣。听吾与汝颂。”颂曰:第一祖达摩和尚颂曰:吾本来唐国,传教救迷情。一花开五叶,结果自然成。第二祖惠可和尚颂曰:本来缘有地,从地种花生。当本元无地,花从何处生。第三祖僧璨和尚颂曰:花种虽因地,地上种花生。花种无生性,于地亦无生。第四祖道信和尚颂曰:花种有生性,因地种花生。先缘不和合,一切尽无生。第五祖弘忍和尚颂曰:有情来下种,无情花即生。无情又无

① 参见柏拉图:《斐多篇》,《柏拉图全集》第1卷,第65—66页。

种,心地亦无生。第六祖慧能和尚颂曰:心地含情种,法雨即化生。自悟花情种,菩提果自成。

50. 能大师言:“汝等听吾作二颂,取达摩和尚颂意。汝迷人依此颂修行,必当见性。”第一颂曰:心地邪花放,五叶逐根随。共造无明业,见被业风吹。第二颂曰:心地正花放,五叶逐根随。共修般若慧,当来佛菩提。六祖说偈已了,放众人散。门人出外思惟,即知大师不久住世。

【对勘】宗宝本前半部分基本同,中缺六首偈子,又多出部分经文:时徒众闻说偈已,普皆作礼,并体师意,各各摄心,依法修行,更不敢净,乃知大师不久住世。法海上座,再拜问曰:“和尚入灭之后,衣法当付何人?”师曰:“吾于大梵寺说法,以至于今,抄录流行,目曰《法宝坛经》,汝等守护,递相传授,度诸群生。但依此说,是名正法。今为汝等说法,不付其衣。盖为汝等信根淳熟,决定无疑,堪任大事。”然据先祖达摩大师付授偈意,衣不合传。偈曰:吾本来兹土,传法救迷情;一花开五叶,结果自然成。

师复曰:诸善智识! 汝等各各净心,听吾说法。若欲成就种智,须达一相三昧、一行三昧。若于一切处而不住相,于彼相中不生憎爱,亦无取舍,不念利益成坏等事,安闲恬静,虚融澹泊、此名一相三昧。若于一切处,行住坐卧,纯一直心,不动道场,真成净土,此名一行三昧。若人具二三昧,如地有种,含藏长养,成熟其实。一相一行,亦复如是。我今说法,犹如时雨,普润大地。汝等佛性,譬诸种子,遇兹沾洽,悉皆发生。承吾旨者,决获菩提,依吾行者,定证妙果。听吾偈曰:心地含诸种,普雨悉皆萌。顿悟华情已,菩提果自成。

师说偈已。曰:“其法无二,其心亦然。其道清静,亦无诸相。汝等慎勿观静,及空其心。此心本净,无可取舍,各自努力,随缘好去。”尔时,徒众作礼而退。

【笺注】五叶,指二祖至六祖五代而言。或曰谓六祖后禅家分为临济、曹洞、沩仰、云门、法眼五宗。此说不当。

【述论】体悟生命智慧最大的忌讳是观静与著空。其实观静、著空,只是一种外道的修学方法。所谓观静与著空,其实是修无想定。认为心里什么都不想就是清静,这是错误的。心本来清静,无可取舍;要是取静,取空,

就是有所取舍,有所执著。事实上内心充满妄念,自然无法清净,但如果执著于清净,同样是一种欲望,同样不得清净,用《薄伽梵歌》的话说,前者就是“思想颠倒混乱”,后者就是“执著欲望”。《薄伽梵歌》有云:“思想颠倒混乱,陷入愚痴之网,执著欲望和享受,坠入污秽的地狱。”(《薄伽梵歌》第十六章)内心清净是证得生命大智慧的基本条件。如《顿悟入道要门论》卷下亦云:“欲得净土,当净其心。随其心净即佛土净。若心清净,所在之处,皆为净土。”《菜根谭》有云:“缠脱只在自心,心了则屠肆糟糠居然净土。”<sup>①</sup>叔本华亦云:“要想得到新颖独创、非同寻常甚而流芳百世的伟大思想,只要让自己的心智暂时地完全疏离于繁杂多变的外部世界,也就足够了;此时,那些最为寻常的对象和事件在我们的心智中也会呈现出相当新颖别致的、生疏鲜见的样子。”<sup>②</sup>

51. 六祖后至八月三日,食后。大师言:“汝等着位坐,吾今共汝等别。”法海问言:“此顿教法传授,从上已来,至今几代?”六祖言:“初传受七佛,释迦牟尼佛第七,大迦叶第八,阿难第九,末田地第十,商那和修第十一,优婆鞠多第十二,提多迦第十三,佛陀难提第十四,佛陀蜜多第十五,胁比丘第十六,富那奢第十七,马鸣第十八,毗罗尊者第十九,龙树第二十,迦那提婆第二十一,罗睺罗第二十二,僧迦那提第二十三,僧迦耶舍第二十四,鸠摩罗驮第二十五,闍耶多第二十六,婆须盘多第二十七,摩拿罗第二十八,鹤勒那第二十九,师子比丘第三十,舍那婆斯第三十一,优婆掘多第三十二,僧迦罗第三十三,须婆蜜多第三十四,南天竺国王子第三子菩提达摩第三十五,唐国僧慧可第三十六,僧璨第三十七,道信第三十八,弘忍第三十九,慧能自身当今受法第四十。”大师言:“今日已后,递相传授,须有依约,莫失宗旨。”

【对勘】宗宝本前有一段,后略同:大师七月八日,忽谓门人曰:“吾欲归新州,汝等速理舟楫。”大众哀留甚坚。师曰:“诸佛出现,犹示涅槃,有来必去,理亦常然。吾此形骸,归必有所。”众曰:“师从此去,早晚可回?”师曰:“叶落归根,来时无口。”又问曰:“正法眼藏,传付何人?”师曰:“有道者得,

① 洪应明:《菜根谭》,第253页。

② 叔本华:《论独思》,《叔本华论说文集》,第399页。



无心者通。”又问：“后莫有难否？”师曰：“吾灭后五六年，当有一人来取吾首。听吾记曰：‘头上养亲，口里须餐，遇满之难，杨柳为官。’”又云：“吾去七十年，有二菩萨从东方来，一出家，一在家。同时兴化，建立吾宗，缔缉伽蓝，昌隆法嗣。”

问曰：“未知从上佛祖，应现已来，传授几代？愿垂开示。”师云：“古佛应世，已无数量，不可计也。今以七佛为始，过去庄严劫，毗婆尸佛，尸弃佛，毗舍浮佛；今贤劫，拘留孙佛，拘那含牟尼佛，迦叶佛，释迦文佛，是为七佛。释迦文佛首传摩诃迦叶尊者、第二阿难尊者、第三商那和修尊者、第四优波鞠多尊者、第五提多迦尊者、第六弥遮迦尊者、第七婆须蜜多尊者、第八佛驮难提尊者、第九伏驮蜜多尊者、第十胁尊者、十一富那夜奢尊者、十二马鸣大士、十三迦毗摩罗尊者、十四龙树大士、十五迦那提婆尊者、十六罗侯罗多尊者、十七僧伽难提尊者、十八伽耶舍多尊者、十九鸠摩罗多尊者、二十闍耶多尊者、二十一婆修盘头尊者、二十二摩拏罗尊者、二十三鹤勒那尊者、二十四师子尊者、二十五婆舍斯多尊者、二十六不如蜜多尊者、二十七般若多罗尊者、二十八菩提达摩尊者（此土是为初祖）、二十九慧可大师、三十僧璨大师、三十一道信大师、三十二弘忍大师、慧能是为三十三祖。从上诸祖，各有禀承，汝等向后，递代流传，毋令乖误。”

【笺注】七佛，包括过去庄严劫即成住坏空各二十小劫之中的十八增减小劫之住劫中的毗婆尸佛（过去庄严劫第九百九十八尊。人寿八万岁时出世，种刹利，姓拘利若，父槃头，母槃头婆提，居槃头婆提城，坐彼婆罗树下，说法三会，度人三十四万八千）、尸弃佛（庄严劫第九百九十九尊。人寿七万岁时出世。种刹利，姓拘利若，父明相，母光曜，居光相城，坐分陀利树下说法三会，度人二十五万）、毗舍浮佛（庄严劫第一千尊。人寿六万岁时出世。种刹利，姓拘利若，父善镫，母称戒，居无喻城，坐婆罗树下说法二会，度人一十三万），以及现在贤劫拘留孙佛（现在贤劫第一尊。人寿四万岁时出世，种婆罗门，姓迦叶，父礼得，母善枝，居安和城，坐尸利沙树下，说法一会，度人四万）、拘那含牟尼佛（贤劫第二尊。人寿三万岁时出世，种婆罗门，姓迦叶，父大德，母善胜，居清净城，坐乌暂婆罗门树下说法一会，度人三万）、迦叶佛（贤劫第三尊。人寿二万岁时出世，种婆罗门，姓迦叶，父梵德，母财主，居波罗奈城。坐尼拘律树下说法一会，度人二万）、释迦牟尼佛（贤劫第

四尊。姓刹利，父净饭王，母摩耶，人寿百岁时出世，当此土周昭王二十六年甲寅四月初八日自母摩耶右胁诞生，涅槃于此土周穆王五十三年壬申岁，寿七十九，说法四十九年。侍者阿难。后承命结集经典）。**大迦叶**，第一祖摩诃迦叶，此翻大龟氏，其先代学道，灵龟负仙图而应，从德名族，故言龟氏，真谛三藏翻为光波。**阿难**，第二祖阿难，王舍城人也，姓刹帝利，父斛饭王，释迦如来成道之夜生，释迦世尊之从弟也。既出家，十大弟子中，多闻第一。为世尊之侍者，二十五年，承释迦佛之命、与大迦叶结集经典者。**龙树**，第十四祖龙树大士，西天竺国人也，亦名龙胜。佛灭后七百年出世于南天竺，为马鸣弟子迦毗摩罗之弟子，提婆菩萨之师。入龙空赍大华严经，开铁塔传密藏，显密八宗之祖师。**菩提达摩**，东土初祖，第二十八祖，南天竺国香至王第三子，本名菩提多罗，遇二十七祖付法后改名为菩提达摩。梁普光元年泛海至广州，武帝迎之至建业，问曰：朕即位以来，造寺写经，有何功德？摩曰：无功德。帝曰：何云真功德？摩曰：净智妙圆，体自空寂。如是功德，不于世求。帝曰：如何是圣谛第一义？摩曰：廓然无圣。帝曰：对朕者谁？摩曰不识。帝不悟。遂渡江之魏，止于嵩山之少林寺，终日面壁而已。后得慧可，以所得法并衣钵付之。**慧可**，第二十九祖，武牢人也。姓姬氏，初名神光，得法后达摩大师改其名曰慧可，为东土之第二祖。因神人发起来见师，师端坐不顾。会天大雪，光立雪中至积雪过膝。师悯而问曰：汝久立雪中，求何事耶？光曰唯愿大慈，开甘露门、广度群品。师曰：诸佛无上妙道，旷劫难逢。岂小德小智轻心慢心欲冀真乘，徒劳勤苦。光闻海励，喜不自胜，即以利刀自断左臂置于师前。复问曰：诸佛法印，可得闻乎？师曰：诸佛法印，匪从人得。曰：我心未宁，乞师与安。师曰：将心来与汝安。可曰：觅心了不可得。师曰：与汝安心竟。大同元年十二月将示寂，顾谓可曰，世尊以正法眼藏付嘱大迦叶，展转传授以至于吾，吾今付汝，汝当护持，并受袈裟以为法信。**僧璨**，第三十祖，在家之姓氏无考。既得法受衣钵，是为东土之第三祖。祖谒可祖曰：弟子身缠夙恙，请师忏罪。曰将罪来与汝忏。祖良久曰：觅罪了不可得。曰与汝忏罪竟。复示般若谶曰：汝今得法，宜处深山，未可行化，当有国难。及后周果嬰沙汰，祖往来司空山，居无常处。入罗浮为众广宣心要讫，于法会树下立化，玄宗谥鉴智禅师。**道信**，第三十一祖，蕲州广济司马氏，既嗣法于璨大师，是为东土之第四祖。年十四，礼璨祖曰：乞和尚解脱法

门。曰谁缚汝？祖曰无人缚。曰：何更求解脱乎？祖于言下大悟。既得法，住破头山，永徽中安坐而逝。越明年，塔户自开，仪相如生。代宗谥大医禅师慈云之塔。**弘忍**，第三十二祖，蕲州黄梅人，姓周氏，后遇信大师得法。为东土第五祖。托生于周氏之女，父母恶逐之，女无所归，乞食里中。及长，里人呼为无性儿。路逢信祖问曰：子何姓？祖曰：姓有，不是常姓。曰是何性？曰是佛姓。曰汝无性耶！祖曰性空故无。信默然，乞为侍者。女以夙缘，舍之无难色，祖与剃度，后付衣法，遂以学徒委之，授衣法于慧能后，上元元年化去。代宗谥大满禅师法雨之塔。**慧能**，第三十三祖，东土第六祖，故称六祖。自六祖后，得法者多。故南岳青原法海玄策神会等皆以世次而分宗派，不称祖。

【述论】从七佛算起，释迦牟尼佛传法给大迦叶尊者，大迦叶是第一代祖师。由大迦叶传给阿难尊者，二十八传到菩提达摩。菩提达摩来到中国，就是中国初祖。菩提达摩传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，是为五祖。弘忍传慧能，是六祖。从大迦叶尊者算起，慧能大师是第三十三代祖师，若从中国算起，从达摩祖师算起，是第六代祖师。虽然禅宗强调生命大智慧是自性自悟，但也还是有一定师承关系，其实古今中外学派都是如此。今人或标榜师承，以师为荣；或讳言师承，以彰显自己的原创，都不能证得生命大智慧。因为无论执著于师承，还是远离师承，其实都是执著，都可能因为受到束缚而显得愚蠢。

52. 法海又曰：“大师今去，留付何法？令后人如何见佛？”六祖言：“汝听，后代迷人，但识众生，即能见佛。若不识众生，觅佛万劫不得见也。吾今教汝识众生见佛，更留《见真佛解脱颂》。迷即不见佛，悟者即见法。”法海愿闻，代代流传，世世不绝。六祖言：“汝听，吾与汝说。后代世人，若欲觅佛。但识佛心众生，即能识佛，即缘有众生，离众生无佛心。迷即佛众生，悟即众生佛。愚痴佛众生，智慧众生佛。心险佛众生，平等众生佛。一生心若险，佛在众生中。一念吾若平，即众生自佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，向何处求佛？”

【对勘】宗宝本略同，只是后有说明和强调，作：大师先天二年癸丑岁，八月初三日，于国恩寺斋罢，谓诸徒众曰：“汝等各依位坐，吾与汝别。”法海

白言：“和尚留何教法，令后代迷人，得见佛性？”师言：“汝等谛听！后代迷人，若识众生，即是佛性；若不识众生，万劫觅佛难逢。吾今教汝识自心众生，见自心佛性。欲求见佛，但识众生。只为众生迷佛，非是佛迷众生。自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。自性平等，众生是佛；自性邪险，佛是众生。汝等心若险曲，即佛在众生中。一念平直，即是众生成佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑！外无一物而能建立，皆是本心生万种法。故经云：心生种种法生；心灭种种法灭。”

【笺注】平，佛法平等，无有高下。

【述论】所谓“迷即佛众生，悟即众生佛。愚痴佛众生，智慧众生佛。心险佛众生，平等众生佛”，是说佛与众生平等不二，最终决定二者之区别的是能否见自心，迷误、愚昧、心险，佛是众生；觉悟、智慧、平等，众生是佛性。这就意味着真正的生命大智慧不是在自心之外的佛经乃至佛陀和大善知识那里，而是在自己的本心之中。除了自己的本心，不存在生命大智慧。是所谓：“我心自有佛，自佛是真佛。”尽管如此，对一般人来讲，体悟无二之性即是佛性也可能有一个从渐悟到顿悟的过程。据载，福州大安禅师问曰：“学人欲求识佛，何者即是？”丈曰：“大似骑牛觅牛。”师曰：“识后如何？”丈曰：“如人骑牛至家。”师曰：“未审始终如何保任？”丈曰：“如牧牛人执杖视之，不令犯人苗稼。”师自兹领旨，更不驰求。……上堂：“安在泐山三十来年，吃泐山饭，屙泐山屎，不学泐山禅。只看一头水牯牛，若落路入草，便把鼻孔拽转来，才犯人苗稼，即鞭撻。调伏既久，可怜生受人言语，如今变作个露地白牛，常在面前，终日露迥迥地，赶亦不去。”（《五灯会元》卷四）在未悟得无二之性前，还得潜心渐修，在顿悟无二之性后，才得以证悟物我不二，众生与佛无二，愚昧与智慧无二。也只有这种自性不二的本心生起，才能真正心体无滞、通达无碍，才不再因人草犯苗而遭拽鞭，而成“露地白牛”。这种通达无碍的境界也就是孔子所谓“从心所欲，不逾矩”（《论语·为政》）的境界。儒家从十五至三十完成为了庶民至大人的提升，至五十而成为圣人，依次为修己立命、自强知命，最终臻达自由安命境界。只有悟得不二本心，才能赢得生命的彻底自由与解放。这也就是“一念吾若平，即众生自佛”。

53. 大师言：“汝等门人好住，吾留一颂，名《自性真佛解脱颂》。后代迷识此颂意，即见自心自性真佛。与汝此颂，吾共汝别。”颂曰：真如净性是真佛，邪见三毒是真魔。邪见之人魔在舍，正见之人佛则过。性中邪见三毒生，即是魔王来住舍。正见忽除三毒心，魔变成佛真无假。化身报身及法身，三身元本是一身。若向身中觅自身，即是成佛菩提因。本从化身生净性，净性常在化身中。性使化身行正道，当来圆满真无穷。淫性本是清净因，除淫即无净性身。性中但自离五欲，见性刹那即是真。今生若悟顿教门，悟即眼前见世尊。若欲修行云觅佛，不知何处欲求真。若能心中自有真，有真即是成佛因。自不求真外觅佛，去觅总是大痴人。顿教法者是西流，救度世人须自修。今报世间学道者，不于此见大悠悠。

大师说偈已了，遂告门人曰：“汝等好住，今共汝别。吾去以后，莫作世情悲泣，而受人吊问、钱帛，着孝衣，即非正法，非我弟子。如吾在日一种，一时端坐，但无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往，但然寂静，即是大道。吾去已后，但依修行，共吾在日一种。吾若在世，汝违教法，吾住无益。”大师云此语已，夜至三更，奄然迁化。大师春秋七十有六。

【对勘】宗宝本前半部分略同，后有偈子敦煌本不载：吾今留一偈，与汝等别，名自性真佛偈。后代之人，识此偈意，自见本心，自成佛道。偈曰：真如自性是真佛，邪见三毒是魔王；邪迷之时魔在舍，正见之时佛在堂。性中邪见三毒生，即是魔王来住舍；正见自除三毒心，魔变成佛真无假。法身报身及化身，三身本来是一身；若向性中能自见，即是成佛菩提因。本从化身生净性，净性常在化身中；性使化身行正道，当来圆满真无穷。淫性本是净性因，除淫即是净性身；性中各自离五欲，见性刹那即是真。今生若遇顿教门，忽悟自性见世尊；若欲修行觅作佛，不知何处拟求真。若能心中自见真，有真即是成佛因；不见自性外觅佛，起心总是大痴人。顿教法门今已留，救度世人须自修；报汝当来学道者，不作此见大悠悠。

师说偈已，告曰：“汝等好住！吾灭度后，莫作世情悲泣雨泪，受人吊问，身著孝服，非吾弟子，亦非正法。但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。恐汝等心迷，不会吾意，今再嘱汝，令汝见性。吾灭度后，依此修行，如吾在日。若违吾教，纵吾在世，亦无有益。”

复说偈曰：“兀兀不修善，腾腾不造恶；寂寂断见闻，荡荡心无著。”师说偈已，端坐至三更，忽谓门人曰：“吾行矣！”奄然迁化。

【笺注】真如，即自性清净心，是诸法正体，亦名佛性。邪见，为五见之一。谓恶不足恐，善不足好之谬见。此见为邪之最。三毒，贪毒、嗔毒、痴毒。魔王，名波旬。在他化自在天中，有大力鬼神，断慧命，常行放逸害自身，扰乱修行人者。舍，喻自己之一身如屋舍。佛菩提，佛智慧。淫性，淫欲染污之性、生自性清净法身之因地。五欲，色声香味触。顿教门，禅宗即顿教法门。迁化，即释氏及门徒之死，又谓涅槃、圆寂、归真、归寂、灭度、迁化、顺世。

【述论】自性真佛偈第一首辨别佛与魔，第二首说佛魔本来不二，第三首说三身原本是一身，第四首说“一”与“三”是不一不异，第五首教除障才能见性，第六、七首是顿教成佛，第八首劝修。其根本仍是明心见性。明心见性是证得生命大智慧之根本，而且是区别于渐悟的根本特征，是最为快捷便当体悟不二自性，赢得彻底解脱和完全自由的根本途径。“无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往”，是告诫人们不执著于二元对立，而主张平等不二，无取无舍，这才是参悟生命大智慧的根本。凡夫心迷，看到有动有静、有生有灭、有来有去，这其实只是虚妄的境界相。只有真正参悟生命大智慧的人才能认识到平等不二。自性本来具足，只要于善恶、是非、生死二元不滞，就是自悟生命大智慧；如果取善舍恶，堕入分别即生妄想，而与生命智慧相疏离。所以饥来吃饭，困来睡觉，与一切不取不舍，无执无染，平常心是道。据《五灯会元》载：“问：‘如何是平常心？’师曰：‘要眠即眠，要坐即坐。’曰：‘学人不会，意旨如何？’师曰：‘热即取凉，寒即向火。’”（《五灯会元》卷四）景岑禅师这段公案说明，要无所执著，随缘化性，行住坐卧、穿衣吃饭，则莫不印现通达无碍的生命智慧。

54. 大师灭度诸日，寺内异香氤氲，经数日不散。山崩地动，林木变白，日月无光，风云失色。八月三日灭度，至十一月，迎和尚神座于漕溪山葬在龙龕之内。白光出现，直上冲天，二日始散。韶州刺史韦璩立碑，至今供养。

55. 此《坛经》，法海上座集。上座无常，付同学道际。道际无常，付门人悟真；悟真在岭南漕溪山法兴寺，见今传授此法。

56. 如付此法,须得上根智,心信佛法,立大悲。持此经,以为依承,于今不绝。

57. 和尚本是韶州曲江人也。如来入涅槃,法教流东土。共传无住,即我心无住。此真菩萨,说直示,行实喻。惟教大智人,是旨依。凡度誓、修修行行,遭难不退,遇苦能忍,福德深厚,方授此法。如根性不堪材量,不得需求此法,达立不得者,不得妄付《坛经》。告诸同道者,令识蜜意。

【对勘】宗宝本较详:于时,异香满室,白虹属地,林木变白,禽兽哀鸣。十一月,广韶新三郡官僚,泊门人僧俗,争迎真身,莫决所之。乃焚香祷曰:“香烟指处,师所归焉。”时香烟直贯曹溪。十一月十三日,迁神龕并所传衣钵而回。次年七月二十五日出龕,弟子方辩以香泥上之,门人忆念取首之记,遂先以铁叶漆布,固护师颈入塔。忽于塔内白光出现,直上冲天,三日始散。韶州奏闻,奉敕立碑,纪师道行。师春秋七十有六,年二十四传衣,三十九祝发,说法利生三十七载,得旨嗣法者四十三人,悟道超凡者莫知其数。达摩所传信衣,中宗赐磨衲宝钵,及方辩塑师真相,并道具等,主塔侍者尸之,永镇宝林道场。流传《坛经》,以显宗旨。兴隆三宝,普利群生者。

【笺注】韶州曲江县,将慧能籍贯误为法海籍贯。文字多有错漏。

【述论】主要补录慧能逝去之后禅宗流传情况。其中“凡度誓,修修行行,遭难不退,遇苦能忍,福德深厚,方授此法。如根性不堪材量,不得需求此法,达立不得者,不得妄付《坛经》”,这是强调传顿法得因材施教,当传不传或不当传而传,都不利于禅宗的发展。不仅佛陀、老子、孔子乃至所有宗教及其生命智慧都最终无法摆脱这种考验,其兴起与衰败无不与此有关。看似极其寻常的文字却蕴涵着颠簸不破的真理和规律,这是任何思想乃至智慧的流传都必须认真汲取的。

## 结 语

我们阅读中国生命经典以及强调中国生命智慧的重要性,主要因为五四以来对中国生命智慧经典乃至中国文化的错误判断与批判,特别是近年来越来越严峻的重视知识而轻视智慧、重视专业技能而轻视生命智慧的错误导向。我们选择《易经》、《道德经》、《坛经》作为国学经典,是因为在我们看来,这三部经典的确代表了中国最高生命智慧。虽然中国生命智慧可能遍及经、史、子、集,但经、子之中所蕴涵的生命智慧可能更集中、更高超。作为中国人,如果有几部经典可以终生读之而不废弃,则无过于这三部。虽然在中华民族漫长的历史发展过程中,无论先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学,还是宋明理学,事实上都沿袭了生命大智慧。比较而言,在长期的历史发展之中,儒家和道家几乎占据了中华优秀传统文化的主体地位,儒家甚至赢得了最高政权的长期支持,乃至在某种意义上成为国家意识形态,道家则更多潜入民间乃至知识分子之中,成为一种民间信仰,后来融入中国传统文化的佛教文化更是在政权支持与民间信仰之中显示了极其强大的生命力,乃至成为唐以后中国文化的有机构成部分。正是儒家、道家乃至佛教尤其这三部经典构成了中国传统文化的基本精神,甚至成为民族集体无意识。其后虽然有不同演化,但基本上未能超出其原始精神与框架。

其间经历了两次外来文化的渐入,的确改变了中国文化的基本构成:第一次是汉代以来佛教的传入,改变了原来儒家、道家乃至墨家作为中国传统文化的基本构成的态势,至唐代逐渐真正融入中国传统文化,形成了诸如禅宗等颇具中国特色的佛教智慧,乃至形成了儒释道作为中国传统文化基本构成的态势;第二次是五四运动以来马克思主义的传入,至新中国成立真正



融入中国传统文化,形成了诸如毛泽东思想等理论体系,甚至在某种意义上出现了取代儒释道传统文化而一统天下的局面。两次外来文化的输入与中国文化的重构,虽然都经历较为漫长译介到真正重构的过程,但真正具有这种重构能力的,显然总是那些最能够深刻把握中国传统文化精神的人。这样的人,在唐代,就是慧能,在现代,就是毛泽东。这充分显示了中国传统文化精神的重要性。有所不同的是,唐代并没有从根本上否定乃至取缔中国传统文化,而近现代中国的许多人却事实上选择了否定甚至用马克思主义取缔中国传统文化的倾向。

其实,任何民族总是以其传统文化而存在的,否定传统文化就是否定自身的存在。这个教训是极其深刻的,是值得汲取的。好在20世纪末对自身文化传统的重新反思,使中国人终于从一味的批判与否定之中走了出来。这是民族的大幸,这是一个民族从自卑走向自信的标志。不过也不难发现,这离民族文化的真正自觉与自信似乎还有一定距离。不过我们相信,谁具有世界文化的视野,却不丧失中国文化的自信,乃至能在与西方文化的平等对话与客观比较之中,扬长避短、取长补短,形成真正最具中国文化精神的生命智慧,谁就能真正凝聚民族的生生不息的生命精神,就能真正赢得中华民族的广泛支持。

在此,我们有必要记住那些在整个中国几乎丧失民族文化自信的情况下,仍坚定地进行中国文化研究,甚至不失时机地张扬中国文化精神的真正的民族脊梁,正是他们代表了20世纪中国文化精神及最高成就,同时还为我们赢得了民族文化的自信。他们是熊十力、方东美和马一浮。熊十力是中国现代史上真正具有自己独立思想体系的思想家,他以《新唯识论》奠定了他儒佛兼通而偏向儒并且具有世界视野的哲学体系,至《原儒》其哲学体系臻于完善。更重要的是他培养了唐君毅、牟宗三、徐复观三位大师级学者,这一贡献是其他人所望尘莫及的。方东美通过《哲学三慧》、《中国哲学之精神及其发展》等建构了融合儒释道乃至世界文化精神而偏向中国文化精神尤其华严的哲学体系,美学与哲学的珠联璧合以及人生哲学、生命哲学的睿智与鲜活特色十分明显,达到了其他人少有的高度。真正将儒释道文化精神的深刻内涵有机统一起来而构建出最具学术性思想体系的是马一浮,他对儒释道文化精神洞察与思考之深度、广度和高度,都是无人企及的。

中国有一部十分有名的预言书,它的书名叫《推背图》,按有些人的阐释,未来的世界文化当是中国文化,其实此前已经有人如冯友兰、季羨林都有过这样的提法,但似乎很少有人信以为真。我们也不敢贸然肯定或否定。这里所要说的是,中国文化肯定存在着西方文化所没有的优势,这些优势正在日益得到证实。这就是中国文化具有广大和谐的生命智慧,至少其所蕴涵的修身为本的自我超越精神、和而不同的人际交往原则,以及天人合一的宇宙和谐理念,是崇尚个性解放,强调人与人、人与自然对立关系的西方文化观念所无法比拟的。西方文化往往是建立在二元论基础上的有所选择也有所舍弃乃至有所知有所不知的知识论体系,而中国乃至东方文化却常常是建立在不二论基础上无所选择也无所舍弃,乃至无知而无所不知的生命大智慧。如果说智慧也是有层次的,那么作为技艺的智慧显然是最低层次的,因为技艺常常是借助熟能生巧而形成的一技之长,知之甚少是其最大缺憾;知识是智慧的较高层次,虽然知之甚少的缺憾较之技艺略有改观,但其借助术业有专攻而形成的一孔之见的缺憾也是十分明显的,充其量也只能是有所知而有所不知的有漏智慧;真正的最高层次智慧常常是超越了二元论的限制,乃至崇尚不二论,甚至既不执著于二元论,也不执著于不二论的真正豁达无滞,乃至无知而无所不知的生命大智慧。这也就是说,真正的智慧也许就是没有智慧。而拥有真正智慧的,必定是圣人。圣人无心,圣心无执无失,无知而不知。或如僧肇所云,知而不知,无知而知,“知即无知,无知即知”。<sup>①</sup>也许有知与无知、有智慧与无智慧平等不二,才是生命大智慧的核心内涵与根本精神。

人们应该诵读生命智慧经典,但不能受其束缚。一个人如果只要有空闲就阅读经典乃至置其他事情于不顾,这甚至比单纯的连续性体力劳动更能麻痹和钝化人们的思想,甚至有可能使自己的头脑变成他人思想活动的全部场所。这就有孔子所谓“学而不思则罔”(《论语·为政》)的缺憾。《维摩诘所说经》云:“无有文字语言,是真入不二法门。”(《维摩诘所说经·不二法门品》)孟子亦云“尽信书不如无书”(《孟子·尽心下》),庄子有谓“古之人与其不可传也死矣!然则君之所读者,古人之糟粕已夫”!

<sup>①</sup> 僧肇:《般若无知论》,张春波校释:《肇论校释》,第84页。

(《庄子·天道》)慧海亦云“佛是心作。迷人向文字中求，悟人向心而觉”(《顿悟入道要门论》卷下)。其实任何经典只是他人明心见性的结果，无论如何是不能代替人们自己明心见性的，而真正有智慧的人，只能是自己明心见性的人。在慧能看来，诵读佛经仅仅是为了帮助明心见性，一旦明心见性便无须阅读，甚至有所谓“见闻读诵”是小乘，“但离法相，作无所得”是最上乘的说法。永嘉觉禅师对此深有体会：“吾早年来积学问，亦曾讨疏寻经论。分别名相不知休，入海算沙徒自困。”<sup>①</sup>千经万论，莫如自悟不二本心，不自著，不他著，不两著，不作一，不作二，自然证得生命大智慧，自然获得生命的自由解放。否则舍自性而尽信书，无异蒸沙作饭，只益自劳。而且我们对三部经典所作的阐述也一定不是终极阐释。经典之所以是经典，就是因为经典是常读而常新的。任何时代都有属于他们时代的阐释，任何读者都有属于他们自己的阐释。

所以明心见性、发掘自家宝藏、自悟本性才是至为重要的。鉴于此，特以《布袋和尚呵呵笑》<sup>②</sup>这样一首诗作为结束语，以期引起人们对中国生命智慧经典阅读的深度反思：

你道我终日里笑呵呵，笑着的是谁？我也不笑那过去的骷髅，我也不笑那眼前的骷髅。第一笑那牛头的伏羲，你画什么卦？惹是生非，把一个囫圇圇的太极儿，弄得粉花碎。我笑那吃草的神农，你尝什么药？无事寻事，把那千万般病根儿都提起。我笑那尧与舜，你让什么天子。我笑那汤与武，你夺天子。你道没有个旁人儿，觑破了这玩意儿，也不过十字街头小经纪。还有什么龙逢比干伊和吕，也有什么巢父许由夷与齐。只这般唧唧唧的，我也哪有工夫笑着你。我笑那李老聃，五千言的道德。我笑那释迦佛，五千卷的文字，干惹得那些道士们去打云锣，和尚们去敲木鱼，生出无穷活计。又笑那孔子老头儿，你絮絮叨叨，说什么道学文章，也平白地把好些活人都弄死，住住住！还有一笑，我笑那天上的玉皇、地下的阎王，与那古往今来的帝王。你戴着平天冠，穿着袈龙袍，连俗套儿生出什么好意思？你自去想一想，苦也么苦？痴

① 《永嘉觉禅师语录》，林世田：《禅宗经典精华》上，第53页。

② 《涤烦集》，钱德苍辑：《解人颐》上，岳麓书社2005年版，第145—146页。

也么痴？着什么来由，干碌碌大家喧喧嚷嚷的无休息。去去去！这一笑，笑得那天也愁，地也愁，神也愁，鬼也愁，哪管他灯笼儿撇了半边的嘴。呵呵呵！这一笑，你道是毕竟的笑着谁？罢罢罢！说明了，我也不笑那张三李四，我也不笑那七东八西，呀！笑杀了他的咱，却原来就是我的你。



## 主要参考文献

- 章太炎:《国学概论》,曹聚仁整理,中华书局 2009 年版。
- 钱穆:《国学概论》,商务印书馆 2004 年版。
- 朱自清:《经典常谈》,中华书局 2009 年版。
- 李源澄:《诸子概论》,华东师范大学出版社 2010 年版。
- 李源澄:《经学通论》,华东师范大学出版社 2010 年版。
- 朱维焕:《国学入门》,中国人民大学出版社 2005 年版。
- 龚鹏程:《国学入门》,北京大学出版社 2007 年版。
- 刘兆祐、江弘毅:《国学导读》,中国人民大学出版社 2009 年版。
- 曹伯韩:《国学常识》,中华书局 2010 年版。
- 宗白华:《美学散步》,上海人民出版社 1981 年版。
- 冯友兰:《中国哲学史》,中华书局 1961 年版。
- 冯友兰:《中国哲学简史》,涂又光译,北京大学出版社 2010 年版。
- 侯外庐主编:《中国思想通史》,人民出版社 2004 年版。
- 劳思光:《新编中国哲学史》,广西师范大学出版社 2005 年版。
- 韦政通:《中国思想史》,上海书店 2004 年版。
- 林尹:《中国学术思想大纲》,华东师范大学出版社 2006 年版。
- 张岱年:《中国哲学大纲》,中国社会科学出版社 1982 年版。
- 唐君毅:《中国哲学原论》,中国社会科学出版社 2005 年版。
- 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,中国社会科学出版社 2005 年版。
- 牟宗三:《中国哲学十九讲》,上海古籍出版社 2005 年版。
- 郭齐勇:《中国哲学智慧的探索》,中华书局 2008 年版。

王弼:《周易注》,楼宇烈校释:《王弼集校释》,中华书局 2009 年版。

孔颖达:《周易注疏》,《唐宋注疏十三经》,中华书局 1998 年版。

朱熹:《周易本义》,廖名春点校,中华书局 2009 年版。

智旭:《周易禅解》,曾其海疏论,上海古籍出版社 2006 年版。

王夫之:《周易外传》,中华书局 2004 年版。

保巴:《周易原旨 易源奥义》,陈少彤点校,中华书局 2009 年版。

朱骏声:《六十四卦经解》,中华书局 2009 年版。

胡煦:《周易函书 附卜法详考等四种》,程林点校,中华书局 2009 年版。

李道平:《周易集解纂疏》,潘雨廷点校,中华书局 2004 年版。

孙星衍:《周易集解》,上海书店 1988 年版。

尚秉和:《周易尚氏学》,中华书局 1980 年版。

潘雨廷:《读易提要》,上海古籍出版社 2006 年版。

潘雨廷:《易与佛教、易与老庄》,上海古籍出版社 2005 年版。

刘大均:《今、帛、竹书〈周易〉综考》,上海古籍出版社 2005 年版。

廖名春:《帛书〈周易〉论集》,上海古籍出版社 2008 年版。

祁润兴:《周易义理学》,上海古籍出版社 2007 年版。

廖名春:《〈周易〉经传十五讲》,北京大学出版社 2004 年版。

黄寿祺、张善文:《周易译注》,上海古籍出版社 2004 年版。

金景芳、吕绍纲:《周易全解》,上海古籍出版社 2005 年版。

刘大均:《周易概论》,巴蜀书店 2008 年版。

陈鼓应、赵建伟:《周易今注今译》,商务印书馆 2005 年版。

孙武:《十一家注孙子校理》,曹操等注,杨丙安校理,中华书局 1999 年版。

张立文:《帛书周易注译》,中州古籍出版社 1992 年版。

程树德:《论语集释》,程俊英、蒋见元点校,中华书局 1990 年版。

焦循:《孟子正义》,沈文倬点校,中华书局 1987 年版。

王先谦:《荀子集解》,沈啸寰、王星贤点校,中华书局 1988 年版。

苏舆:《春秋繁露义证》,钟哲点校,中华书局 1992 年版。

周敦颐:《周敦颐集》,陈克明点校,中华书局 2009 年版。

- 程颢、程颐:《二程集》,王孝鱼点校,中华书局 1981 年版。
- 朱熹:《四书章句集注》,中华书局 1983 年版。
- 朱熹、吕祖谦:《近思录》,上海古籍出版社 2000 年版。
- 陆九洲:《陆九洲集》,钟哲点校,中华书局 1979 年版。
- 邵雍:《邵雍集》,郭彧整理,中华书局 2010 年版。
- 张载:《张载集》,章锡琛点校,中华书局 1978 年版。
- 王廷相:《王廷相集》,王孝鱼点校,中华书局 1989 年版。
- 王守仁:《王阳明全集》,董平、吴光等编校,上海古籍出版社 1992 年版。
- 吕坤:《吕坤全集》,王国轩、王秀梅整理,中华书局 2008 年版。
- 戴震:《戴震集》,上海古籍出版社 2009 年版。
- 《老子道德经河上公章句》,王卡点校,中华书局 1993 年版。
- 严遵:《老子指归》,王德有校,中华书局 1994 年版。
- 楼宇烈:《老子道德经注校释》,中华书局 2008 年版。
- 王夫之:《老子衍庄子通庄子解》,中华书局 2009 年版。
- 奚侗集解、方勇导读:《老子》,上海古籍出版社 2007 年版。
- 朱谦之:《老子校释》,中华书局 1984 年版。
- 萧天石:《道德经圣解》,华夏出版社 2007 年版。
- 高明:《帛书老子校注》,中华书局 1996 年版。
- 廖名春:《郭店楚简老子校释》,清华大学出版社 2003 年版。
- 陈鼓应:《老子注释及评介》(修订增补本),中华书局 2009 年版。
- 南怀瑾:《老子他说》,复旦大学出版社 2005 年版。
- 南怀瑾:《老子他说续集》,东方出版社 2010 年版。
- 任法融:《道德经释义》,东方出版社 2010 年版。
- 梁启雄:《韩子浅解》,中华书局 2009 年版。
- 王利器:《文子疏义》,中华书局 2000 年版。
- 谭峭:《化书》,丁祜彦、李似珍点校,中华书局 1996 年版。
- 《太平经合校》,王明校,中华书局 1997 年版。
- 《抱朴子内篇校释》(增订本),王明校释,中华书局 1985 年版。
- 《南华真经注疏》,郭象注,成玄英疏,曹础基、黄兰发点校,中华书局 1998 年版。



郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，中华书局 1961 年版。

何宁：《淮南子集释》，中华书局 1998 年版。

张军房：《云笈七笈》，中华书局 2003 年版。

张伯端：《悟真篇浅解》，王沐浅解，中华书局 1990 年版。

丁福保：《六祖坛经笺注》，台北佛陀教育基金会。

慧能：《坛经校释》，郭朋校释，中华书局 1983 年版。

释道原：《景德传灯录》，广陵书社 2007 年版。

郭朋：《坛经对勘》，齐鲁书社 1981 年版。

《敦煌新本六祖坛经》，杨曾文校写，宗教文化出版社 2001 年版。

《金刚经·坛经》，袁啸波注释，上海古籍出版社 2001 年版。

萧天石：《禅宗心法》，华夏出版社 2007 年版。

印顺：《佛法概论》，上海古籍出版社 1998 年版。

宣化：《六祖坛经浅释》，宗教文化出版社 2006 年版。

星云大师：《六祖坛经讲话》，新世界出版社 2008 年版。

净空：《净空法师讲六祖坛经》，长江文艺出版社 2010 年版。

明尧、明洁编校：《禅宗六代祖师传灯法本》，中州古籍出版社 2009 年版。

杨曾文编校：《神会和尚禅话录》，中华书局 1996 年版。

释道世：《法苑珠林》，周叔迦、苏晋仁校注，中华书局 2003 年版。

静筠二禅师编撰：《祖堂集》，孙昌武、衣川贤次、西口芳男点校，中华书局 2008 年版。

赜藏主编集：《古尊宿语录》，萧笈父等点校，中华书局 1994 年版。

普济：《五灯会元》，苏渊雷点校，中华书局 1984 年版。

释慧皎：《高僧传》，汤用彤校注，中华书局 1992 年版。

赞宁：《宋高僧传》，范祥雍点校，中华书局 1992 年版。

《禅海十珍、传心法要、顿悟入道要门、真心直说》，浙江天台山国清寺印行本。

洪应明：《菜根谭》，韩希明评注，中华书局 2008 年版。

屠隆：《娑罗馆清言·续娑罗馆清言》，王飞评注，中华书局 2008 年版。

袁了凡：《了凡四训》，尚荣、徐敏评注，中华书局 2008 年版。

- 张潮:《幽梦影》,王峰评注,中华书局 2008 年版。
- 河北禅学研究所:《禅宗七经》,宗教文化出版社 1997 年版。
- 《禅宗经典精华》,林世田点校,宗教文化出版社 1999 年版。
- 《佛教经典精华》,林世田、李德范编,宗教文化出版社 1999 年版。
- 《释氏十三经》,中国佛学院、中国佛教协会编,书目文献出版社 1989 年版。
- 《华严经》,实叉难陀译,上海古籍出版社 1991 年版。
- 《五十奥义书》,徐梵澄译,中国社会科学出版社 1984 年版。
- 《奥义书》,黄宝生译,商务印书馆 2010 年版。
- 毗耶娑:《薄伽梵歌》,黄宝生译,商务印书馆 2010 年版。
- 室利·阿罗频多:《神圣人生论》,徐梵澄译,商务印书馆 1984 年版。
- 克里希那穆提:《生命之书—365 天克里希那穆提禅修》,陶稀译,华东师范大学出版社 2005 年版。
- 克里希那穆提:《爱与思——生命的阐释 1》,范佳毅译,华东师范大学出版社 2005 年版。
- 克里希那穆提:《最初和最终的自由》,于自强、吴毅译,华东师范大学出版社 2005 年版。
- 泰戈尔:《人生的亲证》,宫静译,章坚校,商务印书馆 1992 年版。
- 铃木大拙:《禅与生活》,刘大悲、孟祥森译,黄山书社 2010 年版。
- 柏拉图:《柏拉图全集》,王晓朝译,人民出版社 2003 年版。
- 亚里士多德:《亚里士多德全集》,苗力田主编,中国人民大学出版社 1990—1997 年版。
- 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆 1980 年版。
- 《新旧约全书》,中国基督教协会印发,南京 1994 年。
- 帕斯卡尔:《思想录》,何兆武译,商务印书馆 1997 年版。
- 培根:《培根论说文集》,水天同译,商务印书馆 2008 年版。
- 叔本华:《叔本华论说文集》,范进等译,商务印书馆 1999 年版。
- 《古兰经》,马坚译,中国社会科学出版社 2003 年版。
- 安萨里:《圣学复苏精义》,张维真译,商务印书馆 2001 年版。



## 后 记

本书是作者在《国学经典导读》课程讲义基础上整理而成的。在著述中,主要着力体现了这些思路:一是概述注重三部经典分别作为儒家、道家、佛教最高生命智慧之文化精神阐释,主要揭示了《易经》既不反对智慧,亦不力主智慧,但无不具有生命智慧的原始经典的文化特质;《道德经》明确反对分别的巧智乃至智慧,但提倡善恶、美丑同门同体、明白四达之袭明的反智论经典的文化特质;《坛经》明确提出般若智慧,但不同于一般智慧,而将善恶、美丑不二作为基本内涵的尚智论经典的文化特质。二是校勘注重权威版本与原始版本的有机结合,考虑到《易经》作为儒家经典长期以来的特殊影响,一般维护通行本的权威,适当列出帛书本、竹简本,以帮助进一步清楚认识通行本的文本内涵,考虑到《道德经》长期以来可能经后人不断改动,一般以竹简本、帛书本为主,适当参照通行本,以尽可能呈现其原始特质,考虑到《坛经》版本原始与本真的复杂性,既以敦煌本为主,同时又列出通行本作为参考,以帮助人们了解二者之间的微妙变化,破译原始意义。三是释译注意与引申的有机结合,同时针对不同文本的具体特点适当有所变化,《易经》文本貌似零散、形象,于是侧重注释尤其哲理提升,《道德经》文本本来抽象而概括,于是注重现代翻译与阐释,《坛经》文本玄奥而生疏,于是注重佛教概念尤其术语的阐释乃至生活化阐发。四是述论注重各章节生命智慧的提炼与中国乃至印度、西方生命智慧拓展的有机结合,通过进一步拓宽文化视域,对诸如《奥义书》、《薄伽梵歌》、《圣经》等古印度乃至西方生命智慧经典的引用与阐述,以求在全方位文化视域中,着力揭示各自所代表的儒家积极入世、用世,诚信顺变的生命智慧,道家亦入亦出、亦用亦超,

为而不争的生命智慧,佛教积极出世、超世,明心见性的生命智慧,尽可能勾勒出儒家、道家、佛教广大和谐的生命精神。

但限于水平,浅陋之处一定不少。如蒙不弃,有幸得到批评指正,则是笔者获得智慧的难得机缘;如果读者能深度领悟经典而不为其所限,不为笔者的浅陋所误导,而点亮自性的光芒,自见自性智慧,那更是最理想的效果。在本书的写作和出版过程中,得到了许多领导、老师和朋友的关心和支持,尤其得到了人民出版社李之美先生的大力支持,在此一并致以衷心的感谢!

作 者

2009年3月初稿

2010年9月修订

[General Information]

书名=中国生命智慧 《易经》、《道德经》、《坛经》心证

作者=郭昭第著

页数=366

出版社=人民出版社

出版日期=2011.04

SS号=12757964

DX号=000008092390

url=<http://book.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000008092390&d=869E14CA8E79E0DC91160C194414BADE&fenlei=0215040605&sw=%D6%D0%B9%FA%C9%FA%C3%FC%D6%C7%BB%DB++%A1%B6%D2%D7%BE%AD%A1%B7%A1%A2%A1%B6%B5%C0%B5%C2%BE%AD%A1%B7%A1%A2%A1%B6%CC%B3%BE%AD%A1%B7%D0%C4%D6%A4>

封面

书名

版权

目录

绪论

第一章 《易经》及其生命智慧

第一节 《易经》：中国生命智慧的原始经典

第二节 《易经》生命智慧阐释

第二章 《道德经》及其生命智慧

第一节 《道德经》：中国生命智慧之反智论经典

第二节 《道德经》生命智慧阐释

第三章 《坛经》及其生命智慧

第一节 《坛经》：中国生命智慧之尚智论经典

第二节 《坛经》生命智慧阐释

结语

主要参考文献

后记